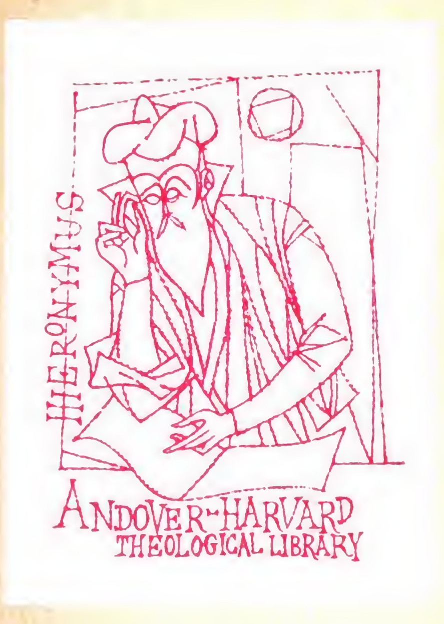



HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

EINLEITUNG

IN DIE

AUGUSTANA

VON

GUSTAV PLITT,
Lic. der Theologie und a. o. Professor in Erlangen.

ZWEITE HÄLFTE:

ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DES EVANGELISCHEN LEHRBEGRIFFS BIS ZUM AUGSBURGER BEKENNTNISSE.

ERLANGEN.

VERLAG VON ANDREAS DEICHERT.

1868.

ENTSTEHUNGSGESCHICHTE

DES

EVANGELISCHEN LEHRBEGRIFFS

BIS ZUM AUGSBURGER BEKENNTNISSE

VON

GUSTAV PLITT,
Lic. der Theologie und a. o. Professor in Erlangen.

ERLANGEN.
VERLAG VON ANDREAS DEICHERT.
1868.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von E. Th. Jacob in Erlangen.

Eine kurze Vorbemerkung möge auch diese zweite Hälfte des Werkes zu den Lesern geleiten. Es scheint mir nöthig, noch einmal darauf hinzuweisen, dass der Charakter dieser Arbeit ein geschichtlicher ist. Meine Absicht war weder eine dogmatische Auslegung des Bekenntnisses zu schreiben, bei welcher man so leicht dazu kommt, erst spätere Dogmatik einzutragen, noch gar es gegen Angriffe von dieser oder jener Seite zu vertheidigen. Vielmehr lag mir daran, das Verständnis desselben zu fördern durch Darlegung des Weges, auf welchem es geworden ist, und in dem vorliegenden Bande durch Zeichnung der dogmengeschichtlichen Bewegung, als deren Ergebnis es entstand. Dieser bin ich an der Hand der Quellen nachgegangen und habe versucht, sie auf Grund solcher Forschung genau zu schildern. Die unter dem Texte befindlichen Quellenauszüge oder Verweise werden genügen, um dem Fragenden gegenüber mein Urtheil zu begründen. Mögen die Leser selbst prüfen, ob es sich rechtfertigt. Dagegen werde ich von vorne herein Billigung dessen erwarten dürfen, dass ich auch hier auf die dogmatische Ausein-

andersetzung mit Vertretern anderer Richtungen mich nicht eingelassen habe; sie hätte nur dazu dienen können, den geschichtlichen Charakter des Werkes zu trüben. Es ist deshalb auch jeder zustimmende oder widersprechende Hinweis auf derartige Schriften, welcher ohne weitere Ausführung doch keinen Nutzen hätte, unterblieben.

Erlangen den 31. Januar 1868.

G. L. Plitt.

Inhaltsangabe.

Die Gliederung des Bekenntnisses.

Das Bekenntnis der evangelischen Kirche, welches zu Augsburg überantwortet ward, war nicht nur seinem Inhalte nach die gereifte Frucht einer längeren kirchlichen Entwickelung, sondern erhielt auch seine Form durch die Hand eines geübten Meisters, welcher an dem mit aller Sorgfalt Verfassten bis zum letzten Augenblicke glättete und feilte und besserte. Da wir dies wissen, werden wir von vorneherein wenig geneigt sein, Dr. Rückert Glauben zu schenken, wenn er nach Vergleichung des Bekenntnisses mit dessen Vorarbeiten sagt: »schwer möchte es sein, den leitenden Gedanken bei der Umarbeitung zu entdecken, so wechselnd ist das Verfahren,« und wenn er nach einigen weiteren Ausstellungen damit schliesst: »so anstössig daher das Urtheil sein dürfte, so wenig scheint es unbegründet, dass die Ueberarbeitung das Ansehen habe, grundsatzlos erfolgt zu sein.«

In den Vorarbeiten lässt sich beabsichtigte Ordnung und innerer Zusammenhang gar nicht verkennen, und auch in dem Bekenntnisse selbst entdeckt man bald den Plan des Verfassers und wird es ein wohlgegliedertes nennen dürfen.

Als die Theologen in Marburg zusammengekommen waren und nun zuerst auf Wunsch des Landgrafen vor dem eigentlichen Gespräche, welchem man eine Anzahl Zeugen beiwohnen liess, »sich Doctor Martinus allein mit Oecolampad und Philippus allein mit Zwingel« unterreden sollten, »da ward ihnen — sagt Melanthon — vorgehalten, dass wir sonst viel Artikel befinden in ihrer Lehr, die auch sträflich, davon auch zu reden«[1]).

---

1) *C. R. 1, 1099.* Bullinger in seiner Reformationsgeschichte 2, 225 sagt: »anfangs ordnet der fürst, das ettliche der beschribnen besonders vnd alein mitt einandren reden, vnd sich besprachen sölltend, Lutherus vnd Oecolampadius, Zwinglius vnd Melanchton. Dann man

Man verständigte sich im Ganzen über diese Puncte, doch schwand Luthers Mistrauen nicht völlig, so dass er am nächsten Tage in der öffentlichen Unterredung damit anhob, es wäre nöthig, auch von jenen Artikeln zu handeln. Dem ward freilich nicht Folge gegeben, sondern das Gespräch jetzt auf die Abendmahlslehre beschränkt. Als sich aber die Unmöglichkeit, in dieser eine volle Einigung zu erzielen, herausstellte, trat auch Luther mit seinen anderen Bedenken wieder hervor [1]) und veranlasste, dass besonders die Strassburger, auf denen der Verdacht weiterer Irrlehren lastete, sich zu rechtfertigen und zu reinigen versuchten. Und endlich beschloss man, damit die Handlung nicht unfruchtbar wäre und weil diese Zusammenkunft ein gross Geschrei in allen Landen gemacht, in einem Abschiede etliche Artikel aufzustellen, deren man eins miteinander und worin man sich nicht hätte vertragen können, um auf die Weise soviel möglich weiteren Irrthum zu verhüten [2]). Damit war sowohl der Umfang der Artikel als auch ihre Anordnung schon bestimmt. Luther nahm nur solche Lehren auf, in Betreff derer die Gegner bisher des Irrthums beschuldigt waren und über welche man nun glaubte einig geworden zu sein; und es war natürlich, dass man diese voranstellte, und erst dann den Punct folgen liess, hinsichtlich dessen die Vereinigung nicht gelungen war. Diese Ordnung geschah ebenso im Sinne des Friedens, wie die ganze Fassung der Artikel, die von Luther auf das Sorgfältigste und Glimpflichste gestellt war. Der Anfang ward gemacht mit der Lehre von der Dreieinigkeit (I), der Person (II) und dem Werke Christi (III); daran schloss sich die Lehre von der Erbsünde (IV) und der Rechtfertigung: wir werden frei von Sünden nicht durch Werke, sondern durch den Glauben (V), der nicht unsere eigene That, sondern eine Gabe Gottes ist (VI) und allein vor Gott uns als Gerechtigkeit gilt (VII),

---

sach es für vnfruchtbar an, das Luther vnd Zwinglj alls die beid häfftig vnd hitzig warend, an einandren grad anfangs gelassen wurdent, diewyl dann Oecolampad vnd Melanchton die Gütigeren vnd Sänffteren warend, wurdent sy abgeteyllt zu den rüheren.« Dies geg. Hundeshagen, Beiträge z. Kirchenverfassungsgesch. S. 499.

1) Osiander giebt die Puncte an: »Alls nemlich von vnzutrennter ainigung götlicher vnnd Menschlicher natur in der ainigen person Christi, von der Erbsündt, von der absolution, von frucht vnd nutz des predigamts, des Tauffs vnd des nachtmals Christi vnnsers herrn«; Riederer, Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Bücher-Gesch. 2, 120.

2) *C. R. 1, 1101, 1106* vgl. mit Bullinger 2, 232.

und den der heil. Geist nicht anders wirkt als durch Predigt und mündliches Wort (VIII). Denselben Glauben zu wirken ist die Taufe eingesetzt, welche nicht eine blose Losung, sondern das Sacrament der Wiedergeburt ist (IX); in dem Gerechtfertigten aber bringt der Glaube dann gute Werke hervor (X). Die Beichte ist frei, wird aber empfohlen, zumeist der Absolution wegen (XI). Die Obrigkeit ist eine von Gott gesetzte und soll von den Christen in jeder Beziehung anerkannt werden (XII). Menschliche Ordnungen der Tradition sind frei; soweit sie nicht Gottes Wort widersprechen, hat über ihre Beibehaltung die Liebe zu bestimmen (XII). Die Kindertaufe ist recht und soll nicht aufgegeben werden (XIV). Und auch noch in den letzten Artikel hinein erstreckte man die Uebereinstimmung, indem man die beiden Gestalten im Abendmahl beanspruchte, die Messe als Opfer verwarf, und den geistlichen Genuss als das »fürnehmliche« hervorhob (XV). Für die zweite Hälfte des letzten Artikels ward das Unverglichene aufgespart [1]).

Der Gedankenfortschritt ist leicht zu erkennen. Die Lehren vom Heilsgrunde, den Heilsmitteln, dem Heilswege stehen im Mittelpuncte und bilden den Hauptstock des »Abschiedes«; einleitend und schliessend aber gruppiren sich darum einige andere Sätze, über welche verschiedene Anschauungen laut geworden waren.

Die schwabacher Artikel waren nur eine sorgfältige Ueberarbeitung der eben besprochenen; vergleichen wir, so finden wir bei allen Abweichungen im Einzelnen doch auch hier im Ganzen dieselbe Anlage, den gleichen Gedankengang. Es handelte sich bei den Zusammenkünften zu Schwabach und Schmalkalden um ein Bündnis mit den oberdeutschen Städten, welche dem Zwinglianismus sich zugeneigt hatten, und daneben wurden den Strassburgern noch Irrlehren in Betreff der Dreieinigkeit vorgeworfen. Die von Bucer in Marburg gemachten Versuche. die strassburger Kirche von diesem Verdachte zu reinigen, hatten Luther offenbar nicht genügt [2]), und so ist es sehr begreiflich, wenn er auch jetzt die richtigen Bestimmungen über diesen Glaubenssatz der Kirche nicht nur wiederholte, sondern sie noch

1) Bullinger giebt 2, 232 ff. in kurzen Worten am Rande den Inhalt jedes Artikels an und zeigt so, wie er den Fortschritt der Gedanken auffasste. Zu vergleichen ist übrigens auch Engelhardt in Niedners Ztschr. f. histor. Theol. 1865 S. 522 ff.

5) Vgl. Riederer a. a. O. 2, 118.

schärfte, erweiterte und durch Anführung von Schriftstellen begründete (I). Das Hauptstück ist auch hier der Satz, dass der Mensch nicht durch eigenes Thun irgend welcher Art vor Gott gerecht werde, sondern allein durch die im Glauben ergriffene Gnade, und zwar wird das Unvermögen des Menschen hier noch schärfer betont als in den marburger Artikeln (V). Diesem Angelpuncte evangelischen Glaubens gehen voraus die gewissermaassen bedingenden Lehren von Christi Person (II) und Werk (III) und von der Erbsünde (IV), während in unmittelbarem Anschlusse daran von der nie ruhenden Lebensäusserung dieses gottgewirkten Glaubens die Rede ist (VI). Gott schafft diesen Glauben, aber er bedient sich dazu bestimmter, nun fest von ihm geordneter Mittel, des mündlichen Wortes (VII) und neben dem Worte der Sacramente (VIII), der Taufe (IX) und des Abendmahls (X), über welche deshalb hier das Nöthige festgesetzt wird. Dass der nächste Artikel dann von der Beichte handelt (XI), ist nicht blos durch die gleiche Folge der marburger Sätze veranlasst, sondern in der Sache begründet. Und wenn bisher davon die Rede war, wie der Einzelne zum Heile komme und trotz täglicher Sünden darin erhalten werde, so wird nun ausgesprochen, dass es eine Gemeinde des Heils auf Erden gebe, die in Knechtsgestalt und unter Verfolgungen bleiben müsse (XII), bis dereinst Christus als Richter wiedererscheine (XIII). In der Zwischenzeit soll die Ordnung auf Erden erhalten werden durch die weltliche Obrigkeit, die Gott eingesetzt hat und welcher der Christ also um Gottes willen Gehorsam schuldet (XIV). Aus alledem folgt, dass die römischen Ehe- und Speiseverbote verwerflich sind (XV), dass die Behandlung der Messe als eines Opfers und guten Werkes vor Gott ein Gräuel ist (XVI) und dass in Bezug auf nicht geradezu verwerfliche Kirchengebräuche die Liebe zu walten hat (XVII).

Ohne noch die Aenderungen in Bezeichnung des Einzelnen in Betracht gezogen zu haben, erkennt man schon durch den Blick allein auf die Reihenfolge der Sätze, dass die schwabacher Artikel noch in weit höherem Maasse ein in sich geschlossenes und wohlgeordnetes Ganzes sind als die marburger. Die Rücksichten, welche Luther bei diesen auf die mitunterzeichnenden Schweizer zu nehmen hatte, fielen bei der Ueberarbeitung weg; er konnte hier mehr dem innern Zusammenhange der Heilsthatsachen, um die es sich handelte, folgen, und das ist besonders der Lehre von den Werken des Glaubens wie der von den Gnadenmitteln, dem Worte und den Sacramenten zu Gute gekommen.

Gehen wir nun von den Vorarbeiten zum Bekenntnisse selbst über. Es zerfällt in zwei Haupttheile, deren erster die Artikel des Glaubens und der Lehre enthält, während der zweite Artikel nennt, von welchen Zwiespalt ist, da erzählet werden die Missbräuch, so geändert seind. Ursprünglich war es nur auf die Vorlage der letzteren oder solcher, die in diese Classe gehören, abgesehen gewesen. Man hatte auf Seiten der Evangelischen geglaubt, dem freundlich lautenden Ausschreiben des Kaisers die Anerkennung entnehmen zu dürfen, dass hinsichtlich der Lehre im Wesentlichen und im Grunde Uebereinstimmung vorhanden sei, wenn auch zu beiden Theilen nicht Alles recht ausgelegt und gehandelt wäre [1]). Dieser Vorstellung trat, wie wir gesehen haben, Eck auf das allerschroffste entgegen, indem er öffentlich erklärte, in den Evangelischen seien »falsche Apostel erstanden, welche das Volk von der Einheit der römischen Kirche loszureissen sich bemüht und ganz Deutschland mit Irrthümern, gottlosen Reden und Lästerungen so verpestet hätten, dass dies Land, einst das allerchristlichste genannt, nun die Heimat aller Ketzereien geworden sei.« Und des zum Beweise fügte er eine Blumenlese von Irrlehren bei, welche allerdings dem, der ihm glaubte, keinen Zweifel daran lassen konnte, dass die Evangelischen schlimmer seien als die Türken [2]).

---

1) Am Schlusse des Aufsatzes bei Förstemann, Urkundenb. 1. 68 ff., in welchem ich, wie Einleitung 1, 523 bemerkt ist, den zu Koburg gefertigten Entwurf der »Apologie« sehe, heisst es S. 83 noch: »so man nu dabei begert zu wissen, was mein gnedigster herr sunst predigen lass, mage man artikel vberantworten, darein die gannz Christlich lahr ordennlich gefasset, damit man sehen moge, das mein gnedigster her kain ketzerisch Lar zugelassen, sonnder hab das heilig Euangelium vnnsers herrn Cristi aufs Rainest lassen predigen, dan auch vil der widersacher mussen bekhennen, das sie von vielen hohen vnnd grossen sachen besser bericht sind durch diese Lahr, so Inn meins gnst. h. Lannden gepredigt, denn sie zuuor durch die Sententiarien vnnd Summisten bericht gehabt.«

2) Voran stehen die 41 Sätze aus Luthers Schriften, welche Leo X. verdammt hatte; dann die 13 Sätze Ecks von der leipziger Disputation, darnach seine 7 Sätze für die Disputation zu Baden nebst 4 anderen Sätzen gegen Zwingli. Hiernach: *errores novi et veteres jam ventilati*, nach den Gegenständen geordnet, und zwar mit den Ueberschriften: *in Christum, in spiritum sanctum, in sepulcrum Christi, in Deum, in crucem Domini, in Mariam, in Apostolos, in s. Paulum, in evangelia, in sanctos, in reliquias, in miracula, in Hieronymum, in Gregorium, in Au-*

Unter solchen Umständen durfte Melanthon sich nicht damit begnügen, auf einen oder den andern Punct zu antworten, sondern er musste, wie er es auch aussprach, in der ersten Hälfte seiner »Schrift« fast alle Glaubensartikel zusammenfassen, eine Summa der Lehre, welche in der evangelischen Kirche gepredigt ward, geben [1]). Hier aber handelte man nicht vorwiegend von äusserem Gottesdienste und Kirchengebräuchen oder Aehnlichem, noch hielt man es für die Hauptaufgabe, die Geheimnisse des göttlichen Wesens zu ergründen, um dabei in Spitzfindigkeiten sich zu verlieren, sondern predigte eine Lehre »zu rechtem christlichen Unterricht und Trost der Gewissen, auch zu Besserung der Gläubigen.« Dies war bei Weitem die Hauptsache. Der Artikel von der Rechtfertigung (IV) bildet den beherrschenden Mittelpunct des Bekenntnisses, wie die Apologie es geradezu ausspricht und wie die Behandlung aller einzelnen Lehren leicht erkennen lässt [2]).

Wenn Melanthon auch hier mit einem Artikel von Gott den Anfang machte, so war dies nicht nur dadurch veranlasst, dass in den Vorarbeiten das Gleiche geschehen war; es lag nicht blos darin begründet, dass den Evangelischen daran gelegen sein musste, alle Gemeinschaft mit Solchen abzuweisen, die über diesen Punct Irrlehren verbrachten, sondern es erschien geradezu als nöthig, weil Luther selbst von Eck hierüber verdächtigt war [3]). Handelte man aber einmal »von Gott«, so war die

---

gustinum, in s. Thomam, in s. Franciscum, in Bernhardum, in Benedictum, in Nicenum concilium, in Noe, in lymbum patrum, in vetus testamentum, novum testamentum, in evangelium, in Angelos, in Ecclesiam, in rerum contingentiam, in praecepta, in dominicam diem, peccatum, fides, contra opera, in merita, charitas, in sacramenta, in baptismum, infantes, in characterem, in confirmationem, in eucharistiam, in processiones, in communionem, utraque species, in confessionem, poenitentia, in claves, satisfactio, ordo, missa, horae canonicae, matrimonium, divortium, coelibatus, vota, paupertas, in purgatorium, constitutiones, in concilia. In der Handschrift sind diese Ueberschriften noch vermehrt.

1) Symb. B. B. S. 47.

2) In der Apologie sagt Mel. Symb. B B. S. 87: *quum in hac controversia praecipuus locus doctrinae christianae agitetur, qui recte intellectus illustrat et amplificat honorem Christi et affert necessariam et uberrimam consolationem piis conscientiis, rogamus etc.* Vgl. S. 108 §. 118 und Kahnis, die luth. Dogmatik 2, 431.

3) Unter jenen Artikeln Ecks heisst der 82.: *anima mea odit hoc verbum homusion, hoc est quod pater et filius ejusdem sint essentiae.*

Stellung, welche Melanthon diesem Artikel gab (I), die allein angemessene, denn er lehrte von den ewigen Grundlagen und Voraussetzungen des Heils. Sehr deutlich weisen dann die nächsten Sätze, welche die geschichtlichen Voraussetzungen nennen, schon auf den Mittelpunct hin, indem der eine: von der Erbsünde die Nothwendigkeit einer Rechtfertigung von Seiten Gottes (II), der andere: von dem Sohne Gottes die Möglichkeit derselben (III) begründet. Fasst man so den Zusammenhang, dann ist es auch klar, warum Melanthon in der Reihenfolge von seinen Vorlagen abwich; die Zusammenziehung aber der vom Sohne Gottes handelnden Sätze in Einen Artikel beruht offenbar auf dem rein äusseren Grunde, dass man die Zahl der Artikel nicht ohne Noth vermehren wollte, eine wirkliche Verkürzung trat hierdurch nicht ein. Aber wie kommt es bei dem sündigen Menschen zu diesem Glauben, den Gott als Gerechtigkeit zurechnen will? Ihn zu erlangen hat Gott die Gnadenmittel, zu verwalten durch das Predigtamt, eingesetzt (V); wo der Glaube dann aber wirklich vorhanden ist, da zeigt er sich im neuen Gehorsam (VI). Die Abweichung in der Reihenfolge von den Vorarbeiten ist hier eine mehr scheinbare als wirkliche, denn S VI [1]) hatte Luther die beiden Sätze, dass der Glaube eine Wirkung des göttlichen Geistes sei und dass er selbst immerfort Gutes thun müsse, in dieser Ordnung schon zusammengefasst, dann aber den ersteren Gedanken in S VII wieder aufgenommen und so zu den Gnadenmitteln übergeleitet. Doch ist die Kürze auffällig, mit der Melanthon im Bekenntnisse die so wichtige Lehre vom neuen Gehorsam behandelte, und man wird annehmen dürfen, dass er hiedurch veranlasst ward, später noch einmal auf diesen Punct zurückzu kommen.

Von dem Glauben des Einzelnen geht das Bekenntnis zu der Gemeinde des Glaubens fort, welche die Kirche ist, wovon im Zusammenhange mit der Lehre von den Sacramenten die folgenden Artikel vom siebenten bis zum siebzehnten handeln« [2]). Luther selbst hatte in den schwabacher Artikeln diesen Fortschritt des Gedankens schon angedeutet. Wo Gott durch

---

Lutther; in der Handschrift noch mit der Angabe: *contra Latomum*, und dem Beisatze: *Arrium*.

1) Ich werde fortan einfach mit S die schwabacher, mit M die marburger, mit A die augsburger Artikel bezeichnen.

2) Kahnis a. a. O. 2, 431.

seine Gnadenmittel wirkt, um den Glauben zu erwirken, da ist Kirche; darum sprach Melanthon erst aus, dass die Kirche sei (VII) und was sie sei (VIII), ehe er von den in ihr wirksamen Sacramenten handelte. Wenn er hier nach sehr kurzer Besprechung von Taufe (IX) und Abendmahl (X) in zwei besonderen Artikeln von Beichte (XI) und Busse (XII) redete, also S XI zerlegte, so geschah dies wegen des hier nöthigen schärferen Gegensatzes gegen die scholastische Lehre wie gegen die neueren Verächter der kirchlichen Beichthandlung, und die Vollständigkeit verlangte dann noch die Einfügung eines eigenen Artikels über die wichtige aber von zwei Seiten her oft verderbte Lehre vom Gebrauch der Sacramente (XIII). Durch die Gnadenmittel wird die Kirche regiert, aber dies Kirchenregiment soll nur geübt werden in ordentlichem Berufe (XIV). Andere Kirchenordnungen, als von Menschen gemacht, sind nicht nöthig zur Seligkeit und sollen die Gewissen nicht beschweren (XV). Gewissenshalber aber soll der Christ dem weltlichen Regimente, aller Obrigkeit, gehorchen, soweit sie keine Sünde befiehlt (XVI). Er soll in allen gottgesetzten Ständen christliche Liebe und rechte gute Werke beweisen, bis zur Wiederkunft Christi zum Gerichte (XVII).

Mit diesem Ausblicke auf die letzte Hoffnung der Kirche schliessen die in sich zusammenhängenden Artikel des Bekenntnisses und es folgen nun in loserer Anreihung noch einige andere über besonders wichtige Lehren. Doch war es nicht blos ihre Bedeutung, welche eine eigene Behandlung dieser Lehren veranlasste; Eck hatte geradezu dazu genöthigt, denn von ihm waren die Artikel wieder aufgestellt, welche er über den freien Willen in Leipzig gegen Carlstadt vertheidigt hatte [1]; von ihm war behauptet, Melanthon lehre, dass Gott der Urheber der Sünde sei [2]; er hatte in einer Reihe von Sätzen die evangelische Rechtfertigungslehre verdreht, als ob mit ihr gar keine Heiligung, keine Werke mehr verträglich seien [3]; und ganz besonders hatte er mit schlauer Hereinziehung des Volksaber-

1) Eck a. a. O. §. 48.

2) Eck a. a. O. §. 86: *certâ sententiâ omnia a Deo fieri, tam bona quam mala, non solum permissive sed proprie agit etiam mala, ut Davidis adulterium etc.* (In der Handschrift mit der Angabe: *supra epistolam ad Rom. 29. 31.) Adeo ut sit ejus proprium opus non minus Judae proditio quam Pauli vocatio; Melanchthon; idem: deus vult peccata.*

3) Eck a. a. O. §. 187—203.

glaubens den Evangelischen vorgeworfen, sie verachteten die Heiligen [1]). Diesen Vorwürfen musste eingehender begegnet werden, weshalb Melanthon noch vom »freien Willen (XVIII), von Ursach der Sünden (XIX), vom Glauben und guten Werken (XX) und vom Dienst der Heiligen (XXI) schrieb. Doch war hier in den Gegenständen selbst keine bestimmte Reihenfolge begründet, und so finden wir denn auch, dass diese Artikel erst nach und nach, je durch besondere Erwägungen veranlasst, beigefügt wurden; anfänglich stand der vom Dienste der Heiligen vor dem vom Glauben und guten Werken, und erst kurz vor Uebergabe des Bekenntnisses ward die jetzige Ordnung festgestellt [2]).

Nachdem so in kurzen Sätzen der Inbegriff der evangelischen Lehre dargelegt war, konnte der zweite Theil des Bekenntnisses die hauptsächlichsten Misbräuche nennen, welche man in Folge dessen in der evangelischen Kirche abgestellt hatte. Der erste Theil bildete den festen, unerschütterlichen Grund des zweiten; was dieser enthielt, folgte aus jenem [3]). Nur das Wichtigste auf diesem Gebiete hatte Melanthon hier hervorgehoben; vieles war von ihm »im Besten und Glimpfs willen übergangen, damit man die fürnehmsten Stück in dieser Sach desto bass vermerken möcht« [4]). In der Auswahl aber hatte er schon an Luther einen Vorgänger gehabt; bis auf den letzten der von ihm berührten Puncte hatten alle schon, wenn gleich sehr kurz in den schwabacher Artikeln Erwähnung ge-

1) Eck a. a. O. §. 112—114.

2) Wir besitzen noch zwei Handschriften des Bekenntnisses, welche mit Art. XIX. schliessen, Förstemann, Urkundenb. 1, 312 ff. und 1, 345 ff.; eine andere hat noch den Artikel von den Heiligen, Förstemann 1, 357 ff.; dann sollte der vom Glauben und guten Werken hinten angefügt werden, bis man schliesslich diese beiden letzten Stücke noch umstellte. Gegen Förstemann's Ansichten über die Reihenfolge dieser Handschriften verweise ich auf Engelhardt in Niedner's Ztschr. f. histor. Theol. 1865, S. 575 ff. Auch hier bestätigt sich mir wieder die Ansicht Bretschneiders, dass der Aufsatz bei Förstemann 1, 84 ff. oder *C. R. 4, 1005* sowie *26, 182* nicht schon zu Wittenberg, sondern erst in Augsburg entstand. Die Veranlassung dazu haben wir in Eck's Artikeln kennen gelernt, und hätte Mel. ihn schon von W. mitgebracht, so würde er ihn gewiss auch gleich Anfangs beigefügt haben.

3) Vgl. auch schon Luther: S XV.

4) Symbol. BB. S. 69.

funden [1]). Von ihm selbst waren zu Wittenberg diese Gegenstände in einem Entwurfe etwas ausführlicher behandelt [2]) und dann in Koburg und auf der Reise in der Apologie, welche man dem Kaiser zu überreichen beabsichtigte, weiter bearbeitet [3]). Als es schliesslich an die Abfassung des anders angelegten Bekenntnisses gieng, kehrte er, wenigstens in der Reihenfolge, mehr zu seinem wittenberger Entwurfe zurück und unterzog diesen wiederholter sorgfältiger Ueberarbeitung. Die Ordnung dieser Artikel war nicht schon durch ihren Inhalt gegeben, sondern dem Belieben des Verfassers überlassen; vergleichen wir aber dieselbe mit der etwas anderen in den Vorarbeiten, so dürfte auch hier ein bewusster Plan zu entdecken sein; freilich ist er lange nicht so klar und sicher wie im ersten Theile. Indem nämlich Melanthon von beider Gestalt des Sacraments (XXII), vom Ehestand der Priester (XXIII), von der Messe (XXIV), von der Beichte (XXV), vom Unterschied der Speise (XXVI), von Klostergelübden (XXVII), von der Bischöfe Gewalt (XXVIII) handelte, scheint es, er habe von dem das innerste Wesen der Kirche Berührenden immer mehr zum Aeusserlichen fortschreiten gewollt [4]).

Dieser kurze Ueberblick über die Gliederung des Bekenntnisses wird gezeigt haben, dass der Verfasser nicht, wie Dr. Rückert meint, dabei grundsatzlos verfuhr. Und dass er auch in der Wahl der Worte die grösste Sorgfalt sich zur Pflicht machte, was uns zum Ueberflusse noch durch ausdrückliche Zeugnisse bestätigt wird, sagt dem aufmerksamen Leser die Fassung jedes einzelnen Artikels.

---

1) A XXII und XXIV vgl. S XVI; A XXIII, XXVI und XXVII vgl. S XV und A XXV vgl. S XII.

2) Förstemann 1, 93 ff. *C. R. 4, 981 ff.*; *26, 189 ff.* Dass dieser Aufsatz von Mel. stammt, ist mir unzweifelhaft; schon die Schlussworte gegen die Zwinglianer genügen, wie mir scheint, um dies zu beweisen.

3) Förstemann 1, 68 ff. *C. R. 4, 985 ff.*; *26, 171 ff.* Hier weicht die Reihenfolge der Artikel von dem vorigen Entwurfe ab; dass wir aber eine Ueberarbeitung des letzteren vor uns haben, wird sich nicht leugnen lassen; man vgl. z. B. den Artikel: von beider Gestalt, Förstemann 1, 74 mit Förstemann 1, 93.

4) Man bedenke nur, wie viel Wesens die römische Kirche aus dem Cölibate machte und wie sie in dessen Aufhebung eine Verletzung des Sacramentes der Weihe sah. Uebrigens gebe ich zu, dass der im Texte genannte Grund der Aufeinanderfolge eine andere Stellung wenigstens einiger Artikel zugelassen hätte.

Die Vorrede.

Aus dem Berichte der nürnberger Gesandten an ihren Rath: »Dr. Brück, der alte Kanzler hat noch hinten und vornen an dem sächsischen Rathschlag zu formen,« schloss Dr. Rückert, der Kanzler habe an dem Rathschlage selbst gebessert, bis er nach seinem Sinne gewesen, und fügte hinzu: »dahin also war es nun gekommen, dass die weltlichen Räthe am Bekenntnisse der Kirche besserten und da arbeiteten, wo Luther nicht arbeiten durfte.« Wir wissen, dass dieser Ausspruch falsch ist und ebenso ist es längst anerkannt, dass jenes »hinten und vornen« nichts Anderes meint als die Vorrede und den Schluss des Bekenntnisses. Dieses Beides stammte aus der Feder des weltlichen Rathes, der aber in seiner evangelischen Ueberzeugung mit den Reformatoren und der Kirche, welche auch er an seinem Theile hier vertrat, durchaus einig war. Ihm, dem erfahrenen Staatsmanne, fiel es zu, mit Gewandtheit auch die staatlichen Beziehungen zu verwerthen, in welchen die Evangelischen als deutsche Reichsstände zum Kaiser und zum Reiche standen, und überhaupt nach der Seite des Rechtes hin die Bekenner zu vertreten.

Die Vorkämpfer der römischen Kirche, Eck an der Spitze, betrachteten die Evangelischen, weil sie Ketzer seien, als selbstverständlich auch von dem Einen christlichen Reiche, das in dem Kaiser, dem Schirmherrn der Kirche und Vertheidiger des Glaubens, sein von Gott verordnetes Haupt verehrte, ausgeschlossene und hätten am Liebsten gleich den Versuch gemacht, mit Gewalt sie zu bekehren oder einen Vertilgungskrieg gegen sie zu führen [1]). In dieser Anschauung von dem Einen christlichen Reiche waren nun im Grunde auch die Evangelischen noch befangen, und das muss entschieden in Anschlag gebracht werden bei Beurtheilung des durch das ganze Bekenntnis ersichtlichen Strebens, die Einigkeit mit der römischen Kirche in der Lehre zu bekunden, eines Strebens, welches den Verfasser bis zu der Aeusserung trieb: »so dann unsere Lehre in der heil. Schrift klar gegründet, und dazu auch gemeiner christlicher,

---

1) Zu den Worten Symbol. BB. S. 47: »derhalben handeln diejenigen« u. s. w. vgl. Eck: *pronuncio, quicunque bullae consenserint, eos esse viros christianos; qui vero bullae contravenerint, schysmaticos esse ac fidei hostes, quos catholicus habeat pro Ethnicis et publicanis.*

ja römischer Kirchen, so viel aus der Väter Schrift zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen ist, so achten wir auch, unsere Widersacher können in obangezeigten Artikeln nicht uneinig mit uns sein« [1]). Aber bei dieser sie beengenden Befangenheit waren sie doch keineswegs gewillt, die Folgerung zu ziehen, welche man in Rom für die allein richtige hielt, nämlich dass sie aufhören müssten, Glieder des Reiches zu sein, und den Wohlthaten dieser Zusammengehörigkeit zu entsagen hätten. Als im vorigen Jahre zu Speier im Namen des Kaisers die Forderung an sie ergangen war, weil sie Glieder des Reiches seien, sich den Beschlüssen zu fügen, welche das Evangelium verboten, hatten sie unter Berufung auf ihr Gewissen sich des geweigert und abgewartet, ob man den Versuch machen würde, sie mit Gewalt dazu zu zwingen oder sie aus dem Reiche auszuscheiden. Keines von Beidem war geschehen; vielmehr hatte der Kaiser selbst sie, die doch ihre Stellung nicht verändert hatten, als Reichsstände zu einer Reichsversammlung eingeladen, und dies nicht nur in freundlicher Weise, sondern mit Worten, die offenbar eine andere Anschauung verriethen, als welche man zu Rom hegte und bisher auch in Deutschland hatte zur Geltung zu bringen gesucht [2]). In dem kaiserlichen Ausschreiben waren die Evangelischen als eine den Römischen gleichstehende Partei anerkannt; es war zugegeben, dass auf beiden Seiten Irrthümer vorgekommen seien und Misverständnisse sich eingeschlichen hätten, die für die Herstellung des Friedens zu beseitigen seien. Darin musste man ein Entgegenkommen er-

---

1) Symbol. BB. S. 47.

2) Der Wortlaut des Ausschreibens, auf den Brück sich recht absichtlich bezog, bei Förstemann, Urkundenb. 1. 7: »furter wie der irrung und zwispalt halben in dem hailigen glauben und der Christlichen Religion gehandelt und beschlossen werden mug und solle: und damit solchs desterbesser und hailsamlicher gescheen muge die zwitrachten hinzulegen: widerwillen zulassen: vergangne Irsal unserm seligmacher zuergeben: und vleis anzukeren: alle ains yeglichen gutbedunken: opinion und maynung zwischen uns selbs in liebe und gutlichkait zuhoren: zuverstehen: und zuerwegen: die zu ainer ainigen Christlichen warhait zubrengen und zuuergleichen. alles so zu baiden tailen nit recht ist ausgelegt oder gehandelt abzuthun: durch uns alle ain ainige und ware Religion anzunemen und zu halten: und wie wir alle unter ainem Christo sein und streiten: also alle in ainer gemainschaft kirchen und ainigkeit zu leben.«

blicken, eine dargereichte Hand, welche man zu ergreifen habe; und das suchte man zu thun.

Vordem im Beginne des Kampfes hatte Luther unterschieden zwischen der römischen Kirche und ihren falschen und schlechten Vertretern; und ähnlich verfuhr man jetzt, indem man fast auf den Standpunct jenes rechtlich gültigen Ausschreibens hinübertrat. Man behandelte den Kaiser, das Haupt der Christenheit, als den rechten Vertreter der Kirche; ihm sei man zu allem Gehorsam bereit, wie man eben jetzt dadurch bewiesen habe, dass man seinem Rufe folgend so zeitig erschienen sei, wie kaum einer der anderen Stände. Man wolle sich keiner gemeinsamen Angelegenheit entziehen, sich auch den Krieg gegen den Türken, »unsern« und des christlichen Namens Erbfeind, angelegen sein lassen [1]). Dann aber unterschied man scharf zwischen dem Kaiser und denen, mit welchen man seither der Religion halber in Zwiespalt gewesen sei, und stellte diese mit allem Nachdrucke sich als eine Partei gegenüber, welche als solche ebenfalls verpflichtet sei, Rechenschaft von ihrem Glauben zu geben, und mit welcher man verhandeln und wo möglich sich verständigen werde [2]). Damit war den zahlreichen Anhängern Roms die Befugnis, selbst zu richten, abgesprochen; vielmehr wies man auf einen höheren Richter hin, indem man das Bekenntnis, in dessen alsbaldiger Ueberreichung sich abermals der Gehorsam gegen den Kaiser bekunde, damit rechtfertigte, dass es auf dem Grunde göttlicher heiliger Schrift beruhe. So nahm man auch dem Kaiser gegenüber, an den man sich sonst so sehr anschloss, den kirchlich evangelischen Standpunct ein und sicherte sich für die Zukunft rechtlich. Man musste die Möglichkeit offen lassen, und den schärfer Blickenden war es fast Gewissheit, dass eine Einigung mit der gegnerischen Partei nicht zu Stande kommen würde, auch wenn man selbst Alles thue, was man vor Gott und dem Gewissen verantworten könne. Für diesen Fall verbat man sich eine Entscheidung in diesem Zeitpuncte, wo die Gegenpartei die Uebermacht hatte,

---

1) Eck hatte §. 34 den vom Pabste verdammten Satz Luthers wieder angeführt: *praeliari adversus Turcas est repugnare Deo visitanti iniquitates nostras per illos;* und dazu §. 395 als Satz desselben: *blasphemant, qui Turcas aut haereticos non verbo Dei, quod ignorant, sed bello et mundano tumultu, non censurarum strepitu petendos esse insaniunt.*

2) Die Bezeichnung der Gegner als Partei tritt besonders als geflissentlich in der lateinischen Vorrede hervor, vgl. §. 2, 10, 12, 23.

und berief sich, wieder im Anschlusse an kaiserliche Aussprüche, auf das höhere Urtheil der gesammten Kirche, wie sie solches auf einem Concilium ausspreche. Dass man aber nicht gesonnen sei, hiermit dem höchsten Urtheile göttlicher heiliger Schrift irgend etwas zu vergeben, bekundete man durch die Forderung eines freien, christlichen Conciliums.[1]).

Die Vorrede zeigt, wie die Evangelischen, obwohl bekenntnisfreudig doch aller der Schutzmittel sich bedienten, die durch ihre staatliche Stellung und die geschichtlichen Verhältnisse ihnen geboten waren, und wie sie, obwohl ihre Bekenntnispflicht treu und gewissenhaft erfüllend, doch Alles aufboten, in Dingen dieser Welt die von Gott ihnen gewiesene Gemeinschaft auch mit denen aufrecht zu erhalten, die eines anderen Glaubens waren.

---

1) Auch diese vorauszusehende Berufung hatte Eck unwirksam zu machen gesucht, indem er schrieb: *audis haec, dive Caesar, sanctissimi et liberrimi concilii Constantiensis calumniator adhuc appellat ad futurum concilium.*

Erste Abtheilung.

Artikel des Glaubens und der Lehre.

IV. Von der Rechtfertigung.

Als Luther, ohne es selbst zu wissen und zu wollen, durch göttliche Fügung zum Beginne der eigentlich reformatorischen Thätigkeit berufen ward, hatte er schon seit einiger Zeit planmässig auf vollständige Umgestaltung der herkömmlichen Theologie hingearbeitet. Hierauf war er durch seine Lebensstellung wie durch seine Lebenserfahrung gleichermaassen hingewiesen worden. Er stand als ordnungsmässig berufener Lehrer der theologischen Wissenschaft im Dienste der Kirche, ein Doctor der heiligen Schrift. So hatte er Recht und Pflicht, öffentlich und vor aller Welt von der Wahrheit zu zeugen. Diese Wahrheit aber ist keine andere als das erkannte Heil, welches die Kirche und jedes ihrer wahren Glieder an sich erfahren hat und dessen sie dadurch gewiss geworden ist. Solche Erfahrung hatte Luther unter den erschütterndsten Kämpfen seines inneren Lebens gemacht; und je schwerer es ihm geworden war, zur Erkenntnis des Heiles sich durchzuringen, mit um so grösserer Zuversicht und Freudigkeit konnte er dann von ihr, die ihm Sache des Lebens, nicht des Wissens war, reden. Aber eben dies, was ihn fähig machte, christlicher Theologe zu werden, nöthigte ihn auch, als er den Lehrberuf empfangen hatte, die bisherige Theologie anzugreifen und eine Erneuerung der kirchlichen Wissenschaft ins Auge zu fassen. Denn er traf sie auf den verderblichsten Irrwegen. Ihr Gegenstand war nicht mehr die Erkenntnis des Heiles, sondern sie beschäftigte sich mit den spitzfindigsten und unfruchtbarsten Fragen des grübelnden Verstandes. Was sie für heilsame Erkenntnis rechnete, führte vielmehr vom Heile ab; es fehlte ihren Vertretern an der wirklichen

Erfahrung des Heils und den in der Schrift der Kirche verliehenen unerschöpflichen Brunnen rechten christlichen Erkennens hatte sie verschüttet. Die wissenschaftlichen Grundsätze der Schultheologie sowie ihre Voraussetzungen, ihre Beweismittel wie ihre Methode, ja auch Vieles von den Gegenständen, mit denen sie sich beschäftigte, musste Luther verwerfen, als er zur Klarheit darüber gekommen war, was überhaupt christliche Theologie sei und was einem christlichen Theologen obliege. Und er versäumte nicht, dies ebenso bestimmt auszusprechen, wie er die herrschende, als unchristlich erkannte Theologie scharf bekämpfte.

Die Hauptfrage seines Lebens war ihm nicht: wer ist Gott und was weiss man von ihm? sondern: wie komme ich zu Gott und wie kann ich dessen gewiss werden, dass Gott mein Gott und Vater ist? In dieser für den Christen entscheidenden Frage sah er auch den allein richtigen Ausgangspunct alles theologischen Forschens. Nur wer hierauf die treffende Antwort zu geben vermöge, könne ein rechter Theologe werden; wer aber hier wirklich einsetze und an der Hand der Schrift weiterforsche, werde dann auch zu der Erkenntnis der Geheimnisse Gottes kommen, soweit Gott überhaupt sie erkennen lassen wolle. In dieser Gesinnung warf er schon früh der scholastischen Wissenschaft den Satz entgegen: Niemand wird ein Theologe, wenn er es nicht ohne Aristoteles wird, und in ähnlicher Weise sagte er derjenigen mystischen Richtung der Gotteserkenntnis ab, welche auf Dionysius, den Areopagiten, zurückgieng [1]). Die Theologie — erklärte er — ist wesentlich und vor Allem Heilserkenntnis, Erkenntnis Alles dessen, was Gott gethan hat, um den Sünder selig zu machen, und von da aus weiter dann auch Erkenntnis Gottes des sich offenbarenden selbst aus seinen

---

1) In der Disputation seines Schülers Günther vom 4. Sept. 1517, *opp. v. 1, 318: nulla forma syllogistica tenet in terminis divinis. Contra Card.* Er meinte *Petrus Alliacensis,* den er schon früher wegen der entgegenstehenden Behauptung getadelt hatte, *opp. v. 1, 44.* In der 1519 gedruckten, aber im Jahre vorher geschriebenen Psalmenauslegung, *opp. 14, 239*, stehen scharfe Worte gegen die *commentaria Dionysii super theologiam mysticam*, während *p. 243* Tauler gerühmt wird. L. tadelt die oft unverständigen Reden mystischer Theologen, hinter denen sich nur zu viel Werkgerechtigkeit berge, in einem Abschnitte, an dessen Anfang der Satz steht: *vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando*, und der *p. 261* mit den Worten schliesst: *crux sola est nostra theologia.*

Werken. Als unseren Vater hat sich Gott aber allein in Christo Jesu, dem menschgewordenen Gottessohne, offenbart und zu Christo kommen wir nur durch den Glauben. Also in dem Christum ergreifenden Glauben, durch welchen der Mensch Christ wird, und in der Erkenntnis des Wesens und des Werdens dieses Glaubens ist auch der Ausgangspunct der christlichen Theologie, welche allein beanspruchen darf, als solche zu gelten [1]).

Diese seinen Zeitgenossen anfänglich fremdartigen Grundsätze hat Luther nie wieder verlassen und seine rechten Schüler folgten ihm darin. Als Melanthon sich anschickte, in seinen *Locis* eine Einleitung in das richtige theologische Studium zu schreiben und eine Zusammenfassung des für den christlichen Theologen Nothwendigsten weil Heilsamsten zu geben, stellte er ganz die nämlichen Sätze an die Spitze seiner Schrift. Und demgemäss müssen wir auch hier den Artikel von der Rechtfertigung, von welchem schon nachgewiesen ist, dass er den Mittelpunct des Bekenntnisses bildet, zuerst behandeln. Der innere, sachliche Zusammenhang verlangt dies Abweichen von der äusseren Reihenfolge und nöthigt uns, hier auch schon auf den zwanzigsten Artikel Rücksicht zu nehmen.

Melanthon sagt einmal, seines Erachtens habe seit der Apostel Zeiten Luther zuerst wieder die reine biblische Lehre von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott vorgetragen; und hiermit steht nicht in Widerspruch, wenn derselbe in der Apologie erklärt: »dieses meines Beschluss habe ich Zeugnis nicht allein aus der heil. Schrift, sondern auch aus den alten Vätern« [2]). Der Zusammenhang der Stelle lehrt, wie diese

1) Beachte die heidelberger Sätze v. 1518, *opp. v. 1, 388, 399*; Einleitung (so werde ich immer die erste Hälfte dieses Werkes anführen) 1, 101, 239; Harnack, Luthers Theologie 1, 55 ff., wo aber die Stellen aus L's. Schriften zu wenig in geschichtlicher Ordnung mitgetheilt sind; Köstlin, Luthers Theologie 2, 240 ff.

2) Symbol. BB. S. 92 §. 29. Schon in dem Entwurfe der Apol. bei *Chytraeus, Histor. Aug. Confessionis p. 343* heisst es: *tota haec causa de justificatione diligenter et copiose tractata est ab Augustino contra Pelagianos et Ambrosio in aliquot libris. quorum sententiam quum sequi nos non ignorent, tamen captant vocabulum, quod in speciem exagitent.* Vgl. auch *C. R. 1, 657* v. Mai 1524. Sehr richtig ist die Bemerkung von Chemnitz im *examen conc. Trident.* S. 165 der leider durch Druckfehler und ungemein schlechte Interpunction entstellten Ausgabe von Preuss: *haec pauca ideo annotavi, ut ostenderem, doctrinam*

Worte zu verstehen sind, und zum Ueberflusse hat Melanthon in einem gleichzeitigen Schreiben an seinen Freund Brenz das wahre Verhältnis noch genauer erläutert. »Augustin hat der Lehre Pauli nicht Genüge gethan, wenn er ihr gleich näher kommt als die Scholastiker. Ich führe ihn als gänzlich mit uns übereinstimmend an, weil man allgemein so von ihm hält, obwohl er die Gerechtigkeit des Glaubens nicht klar genug darlegt. Glaube mir, mein Brenz, die Frage von der Glaubensgerechtigkeit ist schwierig und dunkel, doch wirst du sie recht durchschauen, wenn du deine Augen ganz abwendest von dem Gesetze und von der Einbildung Augustins, dass das Gesetz zu erfüllen sei, dein Herz allein auf die Gnadenverheissung richtest und glaubst, dass wir um der Verheissung und um Christi willen gerecht sind, d. h. von Gott angenommen werden und Frieden finden« [1]).

Von Augustin, d. h. von dessen theologischer Darlegung, in dieser Frage sich abkehren heisst Melanthon den Freund, selbst sich vollkommen klar über den Unterschied der augustinischen und der biblischen Rechtfertigungslehre. Aber nicht von Anfang an war den Reformatoren dieser Unterschied zum Bewusstsein gekommen. Obwohl sie ihn schon in sich trugen, sehen wir sie doch noch jahrelang sich der Ausdrücke Augustins unbedenklich bedienen. Erst der andauernde Kampf mit verschiedenen gegnerischen Richtungen, welche in dieser Lehre mehr oder weniger von Augustin beeinflusst waren, führte sie zu grösserer Klarheit und nöthigte sie zu einer bestimmteren theologischen Fassung ihrer Lehre.

Augustin hatte seine Rechtfertigungslehre im Kampfe mit Solchen ausgebildet, welche dem Menschen selbst einen wesentlichen Antheil an der Erwerbung der Gerechtigkeit zuschrieben, mit der er vor Gott bestehen könne [2]). Gegen sie hatte er

---

nostram de justificatione habere testimonia omnium piorum, qui omnibus temporibus fuerunt, idque non in declamatoriis rhetoricationibus nec in otiosis disputationibus, sed in seriis exercitiis poenitentiae et fidei, quando conscientia in tentationibus cum sua indignitate vel coram ipso judicio Dei vel in ipso agone mortis luctatur. Hoc enim solo modo rectissime intelligi potest doctrina de justificatione, sicut in scriptura traditur. Vgl. Frank, Theol. d. Concordienformel 2, 53.

1) *C. R. 2, 502* v. Mai 1531; dort auch: *si cogitabis animum revocandum esse ab Augustini imaginatione, facile intelliges causam.*

2) Es empfiehlt sich sehr, von Augustins Schriften vor andern die beiden Bücher *de natura et gratia* und *de spiritu et litera* zu lesen, zu-

auf Grund der Schriftlehre und seiner sie bestätigenden Erfahrung die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade und das gänzliche Unvermögen des Menschen zum Guten hervorgehoben, und in der Betonung dieses Thatsächlichen war er offenbar im Rechte, während er dann in der theologischen Erklärung und Begründung desselben in bedeutende Irrthümer gerieth. Die menschliche Natur war nach ihm anfänglich von Gott gut geschaffen, aber schon im Wesen des Menschen als eines Geschöpfes lag es, dass er noch unfähig war, im Guten zu beharren und als ein Gerechter mit Gott in Gemeinschaft zu stehen. Um ihm dies zu ermöglichen bedurfte es noch besonderer göttlicher, nicht zum Wesen des Menschen gehöriger Kräfte. Sie in ihrer Gesammtheit machen die *gratia*, die Gnade, aus, welche Gott auch dem Erstgeschaffenen, seinem Bedürfnisse entsprechend, mittheilte und durch welche dieser im Stande gewesen wäre, im Guten zu beharren und den Willen Gottes zu erfüllen, wenn er gewollt hätte. Allein er wollte nicht. Durch Selbstüberhebung fiel er und stürzte nun um so tiefer herab, je höher er vorher gestanden war. Jene *gratia*, die göttlichen Kräfte, deren sich recht zu bedienen er verschmäht hatte, giengen ihm ganz verloren und seine eigene, gut erschaffene, Natur ward zu einer verderbten. War im Menschen an sich schon vorher die Kraft nicht, gut zu leben, so verfiel er zur Strafe nun der vollständigen Unfreiheit, so dass er das Gute auch nicht wollen konnte. Gott gab ihn in die Herrschaft des Sinnlichen dahin: er befand sich in der kläglichen Lage, sündigen zu müssen. Es war eine Strafe für seine Sünde, dass in seinem eigenen Wesen die rechte Ordnung gestört ward. Der Liebe zu Gott entsagend gerieth er unter die Gewalt der Selbstliebe. Aber hierbei blieb es nicht; er sank noch tiefer. Nachdem er Gott einmal verlassen hatte, konnte er auch nicht bei sich selbst bleiben, sondern fiel unter sich und begann, die vergänglichen Dinge dieser Welt zu lieben. Von der Selbstliebe, der bösen Lust der Seele, trieb es ihn weiter zur Sinnlichkeit, der bösen Lust des Fleisches, d. h. der von der Seele unterschiedenen, dem Thierischen verwandten, lebendigen Leiblichkeit. Diese sinnfällige Leiblichkeit mit allen ihren Begierden, der Sitz des bösen Gelüstens, der Sünde, gewann über ihn eine Herrschaft, welcher

---

mal eben sie so grossen Einfluss auf die Reformatoren übten. Ueber die ganze Frage vgl. den gründlichen Aufsatz von Dieckhoff: Augustins Lehre v. d. Gnade, in der Theologischen Ztschr. 1860 S. 11 ff.

er sich auf keine Weise zu entziehen vermochte. Der Mensch musste, aller göttlichen Gnadenkräfte beraubt und in sich zerrüttet, in der Sünde und unter dem im Tode gipfelnden Uebel leben. Und aus dieser so verderbten Natur ward dann das ganze Geschlecht, welches in seinem Stammvater gesündigt hatte, geboren, lag also in demselben Verderben, unterstand demselben Unvermögen. Von einem menschlichen Verdienste konnte keine Rede sein; das Gesetz Gottes vermochte Keiner zu erfüllen; es zeigte die Sünde nur in um so hellerem Lichte. Aber Gott beschloss aus freiem Willen, ohne durch irgend Etwas auf Seiten des Menschen veranlasst zu sein, Einige aus dem verderbten Geschlechte, der verlorenen Masse, zu erretten. Dies konnte er nur durch neue Gnadenmittheilung, aber die Gnadenkräfte, deren der Sünder bedurfte, mussten um so viel grösser sein als die dem Adam anfänglich gespendeten, um wieviel der sündige Mensch schwächer war als der in angeborener Unschuld lebende Erstgeschaffene. Nach zwei Seiten hin war dem Menschen Gnade nothwendig: einmal musste ihm vergeben werden, was er an Sünden begangen hatte, und sodann und vor Allem brauchte er die Kraft, das Gute zu wirken, um so als Gerechter vor Gott treten zu können. Alle Gnadenmittheilung aber an den sündigen Menschen ist vermittelt durch Christum und zur Gerechtigkeit kommt der Mensch, wie Augustin mit starker Betonung des Schriftwortes sagt, durch den Glauben. Nicht die Gesetzesgerechtigkeit ist es, die vor Gott genügt, sondern nur die Glaubensgerechtigkeit, d. h. nach Augustin nicht des Menschen eigene Rechtbeschaffenheit, sondern die von Gott durch Mittheilung seiner Gnade in dem Menschen gewirkte. Der Glaube — so heisst es wenigstens in den spätern Schriften des Kirchenvaters sehr bestimmt — steht nicht in der Gewalt irgend eines Menschen, sondern ist selbst eine Gabe, ein Geschenk Gottes; doch kommen die Sätze Augustins vom Glauben nie über einen inneren Widerspruch hinweg. Er bezeichnet den Glauben als den Anfang des neuen, guten Lebens; der Mensch muss glauben, dass er nicht aus eigenen Kräften Gott wohlgefällig leben könne, sondern dass alles gute Vermögen allein von Gott durch Christum komme; der Glaube erfasst das Unsichtbare und vereinigt mit Christo. Wie aber der Glaube dies könne, wie er dazu komme, bleibt unklar; denn dann heisst es weiter: das wahrhaft mit Gott Vereinigende sei die Liebe, welche durch den heil. Geist in den Herzen ausgegossen werde, und sie ist auch das eigentlich Rechtfertigende, weshalb Augustin oft sagt,

wir würden gerecht durch den Glauben, der durch die Liebe wirksam sei. Die Liebe zu Gott wird als eine neue gute Lust dem Menschen eingegossen und so sein bisher böser Wille in einen guten umgewandelt. Er empfängt die Kraft, das zu thun, was das Gesetz als Willen Gottes vorhält und er thut es nun mit Lust. Aber diese Umwandelung, diese Gerechtmachung, geschieht nicht auf einmal, sondern vollzieht sich sehr allmählich. Den Anfang macht das Geschenk des Glaubens, auf welches das Geschenk der erneuernden Liebe folgt; doch auch hiermit ist die Fülle der Gnadengaben Gottes noch nicht erschöpft, und nur wer bis an sein Ende alle Gnadenmittheilungen erhalten hat, deren er für sich bedurfte, wird selig. Und wessen bedürfte der Mensch nicht? Konnte schon Adam im Stande der Unschuld nicht ohne stete Beihülfe göttlicher Kräfte im Guten beharren, so noch viel weniger der in unaufhörlichem Kampfe mit den Lüsten des eigenen Fleisches liegende Nachkomme Adams, auch wenn ihn die Gnade bereits erfasst hat. Das einmalige Eingiessen stärkerer göttlicher Kräfte genügt nicht; er muss durch ununterbrochenen Zufluss unterstützt werden. Nur wenn Gott ihm so in jedem Augenblicke neue Gnade mittheilt, bleibt er im Stande der Gnade und kann, von der Liebe Gottes erfüllt, das Gute wirken. Aber nicht Allen, denen Gott die Anfänge der Gnadenkräfte schenkte, giebt er auch die ganze, vollendende Fülle, sondern nur Einigen, die freilich nicht durch irgend ein Verdienst hierauf Anspruch haben, sondern die er nach seinem unerforschlichen Willen erwählt und vorherbestimmt hat. Also auch der wirkliche Anfang der Gnadenmittheilung giebt Keinem eine Gewähr glücklicher Vollendung; Niemand hat in diesem Leben die Gewissheit, ob er die Gnade zum ewigen Leben empfangen habe oder empfangen werde; auch der Auserwählte kann dies nicht wissen; es wird erst offenbar, wenn er in Kraft der Gnade bis ans Ende im Guten beharrt. — Die Rechtfertigung des Menschen ist also nach Augustin eine allmähliche, das ganze Leben des zu Rechtfertigenden erfüllende That Gottes, eine fortschreitende Gerecht*machung*, eine Umwandelung des Menschen und Verklärung in das Ebenbild Gottes durch sich ergänzende Mittheilung göttlicher Kräfte, die den Menschen befähigen, mehr und mehr als Gerechter vor Gott zu leben, wenngleich die volle Rechtbeschaffenheit hienieden im Leibe der Sünde nie erreicht wird.

Dass diese Rechtfertigungslehre nicht die biblische ist, bedarf ebensowenig eines Beweises, wie dass sie einem aufge-

wachten und über seine Sünden wirklich bekümmerten Menschen keine Befriedigung zu bieten vermag. Und trotzdem beherrschte sie mit ihren wesentlichsten Bestandtheilen so ziemlich die ganze Theologie des Mittelalters. Bei Augustin hängt sie, wie besonders Dieckhoff richtig hervorgehoben hat, mit seinen eigenen Lebenserfahrungen eng zusammen, und er befriedigte sich bei ihr als der rechten theologischen Erkenntnis und Aussage von dem, was er erlebt hatte, weil er glaubte, so allen Selbstruhm des Menschen niedergeschlagen und die Allmacht und Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade auf das Höchste gepriesen zu haben. Grossen Einfluss auf die Gestaltung derselben aber hatte sein Gottesbegriff, seine Vorstellung vom Wesen Gottes, dem Wesen des Menschen und dem Verhältnisse beider zu einander. Das Wesen des Menschen als eines Geschöpfes und als eines Sinnfälligleiblichen stand ihm in einem gewissen inneren Gegensatze zum Wesen Gottes, des Schöpfers und des reinen Geistes, einem Gegensatze, den er sich nur durch die Mittheilung besonderer göttlicher Kräfte ausgeglichen denken konnte. Schon von vorne herein rückte er den Menschen in eine solche Ferne und Abgeschiedenheit von Gott, dass das Bewusstsein von der Sünde darunter leiden musste; denn sie trat nun zusehr unter den Gesichtspunct einer Unvollkommenheit, eines mit der leiblichen Seite des menschlichen Wesens zusammenhängenden Mangels, anstatt dass sie vornehmlich und zuerst als persönliche Verschuldung an dem heiligen Gotte hingestellt wäre. Und richtete sich dann das Auge auf den unbedingten, durchaus unwandelbaren und mit zwingender Allmacht wirkenden Gott, neben dem eine wirkliche Freiheit und wirkliche Selbstentscheidung des bedingten Geschöpfes nicht bestehen kann, so musste die Rechtfertigungslehre nach der angedeuteten Seite hin Schaden erleiden.

Der philosophische Hintergrund der augustinischen Lehre lässt sich bald erkennen, und es ist leicht erklärlich, dass, wo dieser Hintergrund bleibt, die Rechtfertigung stets Gefahr läuft, in ihrem Wesen verkannt zu werden. Denn dann wird von dem Standpuncte des natürlichen Menschen aus gearbeitet, wo die Sünde trotz dem, dass sie in ihrem Wesen noch nicht erkannt wird, doch ihre Wirklichkeit und ihre Kraft dadurch beweist, dass sie Gott und Mensch auch für das Gefühl des letzteren unendlich auseinanderhält und dem Menschen Gott als ihm wesentlich entgegengesetzt und unnahbar erscheinen lässt. Die hieraus sich ergebenden Irrthümer lassen sich nur vermeiden

vom Standpuncte des Wiedergeborenen, also des in Lebensgemeinschaft mit Gott Versetzten aus, wenn die Wiedergeburt eine solche Macht geworden ist, dass der forschende Theologe sich von ihr auch in seinem wissenschaftlichen Forschen durchaus beherrschen lässt und keinen anderen Voraussetzungen mehr Raum giebt. Dies war in lange nicht dagewesenem Maasse der Fall in Luther; darum konnte er die Rechtfertigungslehre zu ihrer biblischen Reinheit zurückführen. Und selbstverständlich wird es nun erscheinen, dass diese evangelische Lehre der lutherischen Kirche stets unverstanden bleiben und Entstellungen erfahren muss, wenn und wo die Wiedergeburt aufhört, in der Kirche und in ihren Theologen die herrschende Macht zu sein, sowie andererseits dass nur bei Vorhandensein dieser ersten Bedingung mit Aussicht auf Erfolg daran gedacht werden kann, die theologische Erkenntnis dieser Grundthatsache des Christenstandes zu fördern und zu vertiefen.

Von Augustin beherrscht waren die grossen für die Theologie des Mittelalters maassgebenden Scholastiker. Sie waren sich des bewusst und beriefen sich mit Vorliebe auf ihn als einen vorzüglichen Gewährsmann; sie kämpften mit Eifer gegen Pelagius und glaubten die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade genügend zu preisen; und doch entfernten sie, ohne dass man daraus schon auch auf ihr persönliches Christenthum einen Schluss ziehen dürfte, in ihrer Theologie sich immer weiter von der Schrift, und giengen wesentlich über Augustin hinaus; man darf sich durch die Ausdrücke: Glaube, Gnade, Rechtfertigung u. s. w. bei ihnen nicht täuschen lassen; sie haben einen ganz anderen Sinn als bei Paulus. Wohl beantwortet Thomas von Aquino die Frage, ob Gott allein die Ursache der Gnade sei, mit Ja, und verneint, dass irgend Jemand ohne Gnade das ewige Leben verdienen könne [1]; aber die Erläuterungen, die er giebt, zeigen, dass seine Antworten doch keine evangelischen sind. Der Mensch an sich — sagt er — befindet sich als Geschöpf so unendlich unter Gott, dass kein Gemeinschaftsverhältnis zwischen beiden besteht; dies wird erst hergestellt, wenn

1) *Summa theol. II, 1 quaest. 112 art. 1: quum gratia omnem naturae creatae facultatem excedat, eo quod nihil aliud sit quam participatio quaedam divinae naturae, quae omnem aliam naturam excedit, a nullo nisi a Deo causari potest. Quaest. 114 art. 2: quum vita aeterna omnem naturae facultatem excedat, non potest homo neque in statu naturae integrae neque in statu naturae corruptae ipsam absque gratia et divina reconciliatione a Deo promereri.*

Gott die Gnade, d. h. göttliche, seinem eigenen Wesen entstammende Kräfte dem Menschen mittheilt. So ist es selbstverständlich, dass der so zu sagen nackte Mensch ohne das Innewohnen solcher Kräfte sich das ewige Leben, welches wesentlich im Anschauen Gottes besteht, nicht erwerben kann; die Verschiedenheit der Naturen hindert es; und aus demselben Grunde kann kein Geschöpf Ursache der Gnadenwirkung sein, denn kein Ding wirkt über den Bereich seines Wesens hinaus; immer muss die Ursache höher stehen als die Wirkung; das Wesen Gottes aber steht weit über allem geschaffenen Wesen. Trotzdem erläutert dann derselbe Thomas, wenngleich noch mit Vorsicht, dass für die Gnade von Seiten des Menschen eine gewisse Vorbereitung nöthig sei, und weicht schon damit durchaus von Augustin ab [1]). Der Mensch ist gewissermaassen der Stoff, welcher erst durch die Gnade eine bestimmte Gestalt, eine Form erhält, — Sätze, in denen man alsbald platonische Grundlagen erkennt. Keine Form aber wird mitgetheilt, wenn nicht vorher der Stoff dafür bereitet ist. Bereitet nun der Stoff, d. h. der blose Mensch sich, so erfolgt hierauf die Gnadenmittheilung, insofern jene Bereitung vom Menschen ausgeht, zwar nicht mit Nothwendigkeit [2]); aber wenn der Mensch nur thut, was in seinem Vermögen, welches er doch auch von Gott hat, steht, so nimmt Gott darauf billige Rücksicht und begegnet ihm mit seiner Gnade. Vor dieser Gnadenmittheilung soll von einem Verdienste allerdings keine Rede sein, ist sie aber geschehen, so beginnen die Verdienste des nun in Gemeinschaft mit Gott versetzten Menschen. Die Verdienstlichkeit ist hier doppelt zu betrachten, je nachdem man von den göttlichen Gnadenkräften ausgeht oder von dem durch sie erregten Willen des Menschen; in diesem Falle erhält man das Verdienst der Billigkeit oder Schicklichkeit, in jenem das Verdienst der Würdigkeit [3]). Durch

---

1) *Quaest. 112 art. 2: ad gratiam, ut quoddam habituale donum animae est, aliqua ex parte hominis praeparatio necessaria est, sic enim forma quaedam est, quae nonnisi in materia disposita esse potest; non autem, ut gratia auxilium Dei animam ad bonum moventis denotat; sic enim quaecunque praeparatio in homine esse potest, ad illud moventis Dei auxilium sequitur.*

2) *Quaest. 112 art. 3: hominis, quod in se est, facientis praeparationem ad gratiam, infusio gratiae necessario sive infallibiliter sequitur, prout ipsa praeparatio a movente Deo est, cujus intentio deficere non potest, non autem prout est actus liberi arbitrii, cujus facultatem gratia excedit.*

3) *Quaest. 114 art. 6: opus nostrum habet rationem meriti ex duobus:*

die Gnadenmittheilung wird der Mensch gerecht gemacht und Alles, was er als solcher, d. h. in Kraft der Gnade thut, ist verdienstlich [1]; er kann sich durch diese Verdienste die stete Mehrung der Gnade und endlich das ewige Leben erwerben [2]. Ob er im Besitze der Gnade sei, kann Niemand mit Sicherheit wissen [3]; um so mehr sieht er sich an die Kirche gewiesen, welche ihm die Gnade vermittelt, und mit um so grösserem Eifer wird er alles von ihr Gerathene thun, um sich die Gnade möglichst zu sichern und zu mehren.

So war ein System gegründet, welches ganz auf der Gnade zu beruhen schien, und in welchem doch der Werkgerechtigkeit dermaassen Thür und Thor geöffnet war, dass auch der natürliche Mensch dabei seine Rechnung fand; denn seiner Neigung, mit eigenem Thun sein Heil sich zu verdienen, war voller Spielraum gelassen. Die Kirche selbst ordnete die Mannigfaltigkeit der guten Werke, von denen das christliche Leben erfüllt sein sollte, und ermunterte zu ihnen durch Anpreisung der zu erwartenden Belohnungen. Dass bei allem Reden von der Gnade; die das Heil schaffe, doch mehr und mehr das Gewicht auf das Verdienen gelegt ward und die Werke in den Vordergrund traten, lag in der Natur der Sache. Wir finden dies denn auch bei den späteren Scholastikern. Schon Duns Scotus, der

---

primo quidem ex vi motionis divinae; et sic meretur aliquis ex condigno; alio modo rationem habet meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, in quantum voluntarie aliquid facimus, et ex hac parte est meritum congrui, quia congruum est ut, dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur.

1) Es ist nun verständlich, dass auch Scholastiker, wie Duns Scotus, *comm. in sent. lib. II. dist. 26* und später Gabriel Biel *sermones de festivitatibus Christi, serm. 14.* jenen dann so oft von Luther ausgesprochenen Satz gebrauchten, dass Gott zuerst die Person des Abel angesehen habe und darnach sein Werk; man erkennt aber auch, in wie verschiedenem Sinne; vgl. besonders *Schatzgeier, scrutinium divinae scripturae, p. 13a.*

2) *Thomas, summa theol. II, 1 quaest. 114 art. 8: quum per idem et ipsum finem et progressum ad finem consequamur, justus autem homo per opera sua bona, quatenus movente Deo facta sunt, vitam aeternam de condigno mereatur, ipsum etiam gratiae et caritatis augmentum mereri dicendum est.*

3) *Quaest. 112 art: 5: tametsi signis et conjecturis, in quantum scilicet homo nullius sibi conscius peccati mortalis percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, scire aliquo modo quis possit se habere gratiam, tamen id certo, nisi ei reveletur, scire non potest.*

die Ketzereien des Pelagius verwarf, steigerte die Bedeutung dessen, was der Mensch aus sich thut [1]). Und noch mehr Gabriel Biel. Natürlich erklärt auch er, die Gnade, wie eben die Scholastik sie fasste, komme allein von Gott und werde nicht durch das Vermögen der eigenen Natur erworben [2]); daneben aber sagte er rund heraus, wenn der Mensch nur thue, was in seinen Kräften stehe, lasse Gott es auch nicht an sich fehlen und rühmte die verdienstlichen Werke, die der begnadigte Mensch vollbringen könne [3]). Er erläuterte seinen Zuhörern das Verhältnis in einem Gleichnisse: »ein milder König beschloss, gegen die Seinen sich so gnädig zu beweisen, dass er öffentlich bekannt machen liess, er wolle sogar jedem seiner Feinde, der nach seiner Freundschaft begehre, seine Huld widerfahren lassen, wenn selbiger nur jetzt und für alle Zukunft der Feindschaft entsage. Er gebot dann, Jedem, der so würde sein Freund werden, eine goldene Kette zu geben, mit welcher Könige die ihnen in Liebe Anhängenden auszuzeichnen pflegen, damit so des Königs Freund von Allen erkannt werden könnte. In diesem königlichen Geschenke empfieng Jeder noch das Weitere, dass was er auch zu Ehren des Königs thun würde, sei es klein oder gross, er eine über sein Verdienst hinausgehende Belohnung vom Könige erhalten sollte. Damit er aber erstarkte, um solche verdienstliche Werke zu vollbringen, waren viele kräftige Edel-

1) *Comm. in sent. lib. II, dist. 28*; den Satz: *homo ex puris naturalibus non consequitur beatitudinem*, beweist er *lib. IV dist. 49*.

2) *Sermones de festivitatibus Christi, serm. 14*: *quod gratiam non conferat nisi Deus, ex hoc manifestum est, quod gratia non esse potest nisi per creationem; siquidem ex operibus nostris gratia adquiri non potest, sicut ceterae virtutes morales, quae ex operibus moraliter bonis frequentatis in nobis naturaliter generantur, ut vult philosophus II Ethicorum. Ait enim apostolus: si autem gratia, jam non ex operibus nostris; alioquin gratia non esset gratia. Quod vero creatur, a solo Deo est, quum natura de nihilo nihil facere possit. Si denique ex creatura esse posset gratia, quum gratia illa sufficit ad salutem, posset aliqua creatura ex suis naturalibus salvari, illa scilicet, quae gratiam producere posset, quod est error Pelagii: ideo propheta ait: gratiam et gloriam dabit Dominus.* Vgl. *serm. 48* und *52*.

3) *Serm. 14*: *statuit Deus, ut omni ad se convertenti et quod in se est, facienti peccata remitteret et simul adjutricem gratiam infunderet;* und *serm. 48* antwortete er auf die Frage, ob denn Gott nicht ungerecht sei, wenn er Heiden, die doch Nichts vom Worte hörten, verdamme: *frustra est infidelium excusatio, quia facientibus, quod in se est, Deus nunquam deficit in necessariis ad salutem.*

steine in die Kette eingefügt, welche die Glieder des die Kette Tragenden kräftigen sollten, auf dass sie in der Arbeit nicht matt würden, sondern jemehr sie arbeiteten, um so grösseres Vermögen zum Verdienen gewönnen und auch zum Widerstande gegen jede feindliche Gewalt stark würden« [1]. Und ebenderselbe Biel konnte schon von Anderen erzählen, die da behaupteten, der Mensch könne rein aus seinem natürlichen Vermögen Gott über Alles lieben. Die Lehrentartung bildete sich in der Weise fort, dass man ziemlich allgemein im späteren Mittelalter schon demjenigen, was der Mensch aus seinen natürlichen Kräften thue, um sich auf die Gnade vorzubereiten, das Verdienst der Billigkeit oder Schicklichkeit *(meritum de congruo)* zuschrieb. Und wie die Scholastiker Allem eine scheinbar nothwendige Stellung in ihrem Systeme anzuweisen wussten, trugen sie nun auch kein Bedenken, den Aristoteles, den Hauptlehrer dieser vorbereitenden Gerechtigkeit, in die Heilsgeschichte einzuordnen und ihm seinen Platz neben Johannes dem Täufer als einem zweiten Vorläufer Christi zu geben [2].

Da schon die Theologen in wissenschaftlichen Erörterungen so weit giengen, kann es Niemanden befremden, dass man es mit der Werkgerechtigkeit im Leben noch viel ärger trieb, und dass Geistliche und Mönche bei ihrem Verkehre mit dem christlichen Volke in noch viel anstössigerer Weise die menschlichen Verdienste erhoben. Die Predigt hatte bekanntlich zu Ende des Mittelalters nicht viel zu bedeuten; aber auch was uns von dahin Gehörigem noch erhalten ist, zeigt Nichts von evangelischem Wesen. Da finden wir langweilige und dürre Worterklärungen wie in den oft gedruckten *Postillae majores*, oder schwülstige und bodenlose allegorische Auslegungen wie in der

1) *Serm. 14;* kurz vorher: *gratia potentiam elevat supra se, quae per peccatum male inclinata sive reflexa est ad se, ut possit meritorie contra legem carnis in Deum tendere, inclinatque, facilitat ac dirigit, ut recte eliciat conformiter legi caritatis divinae, et ita fomitem debilitat.*

2) Gieseler, Kircheng. II, 2, 417: *qui quidem Aristoteles adeo necessarius fuit ante verbi Dei incarnationem, sicut necessario collatio gratiae praesupponit conditionem ipsius naturae, quia Aristoteles fuit legis naturae maximus doctor et inventor. Ex quo patet, quod Aristoteles fuit praecursor Christi in naturalibus, sicut Johannes baptista fuit praecursor Christi ad praeparandum ipsi plebem perfectam in gratuitis. Nec obstat, Aristotelem fuisse ante legem gratiae, quia dicit Augustinus, quod aliqui erant homines veteris legis, qui per gratiam personalem fuerunt de nova lege*

elenden Sammlung, *Dormi secure* [1]) oder einen ungeordneten Wust von scholastischer Gelehrsamkeit und Prunken mit Auszügen aus heidnischen Schriftstellern wie im *Hortulus reginae* [2]); aber nirgends begegnet man einem Worte von dem die Gnade ergreifenden Glauben, so dass Melanthon vollkommen Recht hatte, wenn er in der Apologie sagte: »nu lehren noch schreiben die Scholastici nicht ein Wort, nicht ein Titel vom Glauben, welches schrecklich ist zu hören« [3]). Denn dass die Scholastiker und ihre Nachfolger mit dem Glauben, den sie oft genug rühmten, einen unbiblischen Begriff verbanden, ergiebt jede Stelle, wo sie von ihm redeten [4]). Dagegen strotzen alle solche

---

1) *Sermones dominicales cum expositionibus evangeliorum per anni circulum satis notabiles et utiles omnibus sacerdotibus, pastoribus et capellanis, qui alio nomine dormi secure sive dormi sine cura sunt nuncupati, eo quod absque magno studio faciliter possunt incorporari et populo praedicari.* Eine viel gebrauchte Sammlung, welche Predigten verschiedener Verfasser enthielt. Die mir vorliegende Ausgabe ist von 1481.

2) *Sermones Meffret, alias ortulus reginae de tempore.*

3) Symbol. BB. S. 109 §. 121 und S. 95 §. 47; dazu S. 44—45 in Art. XX.

4) Vgl. z. B. *Thomas, Summ. theol. II, 1 quaest. 113 art. 4;* oder *Gabriel Biel l. l. sermo 50:* oder *hortulus reginae, serm. 7: prima virtus theologicalis est fides, quae vicit mundum cum suis concupiscentiis et peccatis, sicut testatur hic apostolus: Haec est victoria, quae vicit mundum, fides vestra. Et beatus Paulus ad Hebr. XI: sancti per fidem vicerunt regna. Sed ex quo fides est multiplex, de qua verum est, quod vicit mundum, respondetur, quod hoc intelligitur de fide vera et viva, charitate informata. Et describitur sicut ab aliquibus: fides est habitus informatus charitate illuminans mentem ad credendum: et hoc est, quod dicitur: fides purificans corda eorum, Act. XV. Et sicut haec fides vincit omnes rationes naturales et omnes erroneas suggestiones, ita vincit mundum non solum quoad ejus delectiones, verum etiam singulas adversitates superat et tribulationes, juxta illud: in omnibus sumite scutum fidei, ut possitis extinguere ignea tela nequissimi, Eph. VI. Et propter hoc dicit Alanus, quod fides est prior omni alia virtute; et hoc secundum ipsum non debet intelligi de prioritate temporis, causae vel dignitatis, sed de prioritate evidentiae vel ostensionis, ut sit sensus: fides evidentius est signum inter virtutes nostrae justificationis; pro cujus declaratione dicitur, quod duplex est justificatio, prima peccatorum remissio, secunda primae gratiae infusio, et utraque fit gratis, quia non praeveniente merito fidei vel alio; sed quum dicitur per apostolum nos justificari per fidem, intellige, quod fides non sit causa, sed signum justificationis.* Oder *serm. 75: quidquid meriti, quidquid beatitudinis anima suscipit, ex fidei fundamento procedit. Quia fides, ut dicit Augustinus, est omnium bonorum fundamentum. Fides est*

Predigtbücher von Anpreisungen guter Werke und der verschiedenen Tugenden, die bei Gott ein Verdienst erwerben; der ganze Gottesdienst war im Sinne dieser Selbstgerechtigkeit und Gesetzlichkeit geordnet [1]) und vorzüglich gepflegt ward. Beides durch das kirchliche Beichtwesen. Am widerlichsten trat diese Entartung des Christenthums in der Ablasspredigt und dem schamlosen Treiben der damit sich Beschäftigenden zu Tage [2]); aber auch die Besten und Ernstesten blieben stecken in der Meinung, sich selbst die Gerechtigkeit und Seligkeit durch ein heiliges Leben erwerben zu können, und in dem Bestreben, es zu thun [3]).

Als dann von Seiten der Evangelischen der Widerspruch sich erhob, gaben die Vertreter der römischen Lehre allerdings deren schlimmste Auswüchse auf und tadelten dieselben; aber der unwahren Lehre selbst entsagten sie keineswegs; sie zogen sich zurück auf die älteren Scholastiker und, wie sie, wenn

---

humanae salutis initium, sine qua nullus potest ad numerum filiorum ingredi. Sine ipsa in hoc saeculo nec justificationis gratiam consequitur nec in futuro vitam aeternam habebit. Oder *Manuale curatorum praedicandi praebens modum* von 1506 *p. 82a*: die eben angef. Stelle von Aug. und *Hebr. XI. sine fide impossibile est placere Deo. Nam si quis tot et tanta bona faceret, quot et quanta totus mundus, sine fide: non habebit regnum coelorum. Sed pro una oratione dominica, quam diceret in vera fide et charitate, majus praemium haberet et praecipue regnum coelorum, quod non haberet etiam pro omnibus operibus mundi, quae faceret extra fidem. Continet autem haec fides duodecim articulos, etc.* Vgl. *p. 107a*.

1) *Lutheri opp. v. 1, 186*; *Manuale curatorum p. 81b: nullus potest salvari nisi fuerit justificatus; justificari non potest sine meritis; merita habere non potest sine gratia; gratiam habere non potest, nisi impetret et petat.* Beachte die Ankündigung der Heiligenfeste, *p. 76b*: »biss donrstag verkund ich uch dess selben himelfursten tag vnd hochzyt, der mit sinem gutten christenlichem wesen vnd mit siner marter hat verdient das ewig leben. Den selbigen tag gebut ich uch zu feiren by dem bann vnd by christenlicher gehorsami.« Und *p. 77b*: Vff zinstag ist vns gefallen des heiligen marterers tag sant N., der do in diser zyt tag vnd nacht got gedient, sin blut vergossen hat vmb der gerechtikeit vnd christenlichs glaubens willen: da durch er die cron der marterer uberkomen hat. Den selben tag wissen zu eren.«

2) Vgl. *Luth. opp. v. 1, 256 sqq.* Selbst Bertholdt Pirstinger in seiner »Tewtsche Theologey,« Ausg. v. Reithmeier, sagt S. 33: »Das ander, mit dem heilige kirch vns dürfftigen menschen zuostatten kumbt, ist gnad vnd anlas. Wiewol dieselb durch etlich Lanndfarer kurtzuerschiner zeyt merklich mispraucht.«

3) Vgl. z. B. Bugenhagen bei Vogt, Joh. Bugenhagen, S. 24 ff.

auch fälschlich behaupteten, auf Augustin [1]); und auf diesem Standpuncte bekundeten sie in allen ihren Schriften eine grosse Uebereinstimmung [2]). Dass die Grundlagen ihrer Rechtfertigungslehre die Anschauungen des natürlichen Menschen von sich selbst, von Gott und seinem Verhältnisse zu Gott waren, wird sich an einem anderen Orte klar ergeben; auch beweisen es ihre Folgerungen. Der Beschuldigung des Pelagianismus erwehrten auch sie sich, lehrten aber doch, dass der Mensch in gewissem Maasse sich auf die Gnade vorbereiten könne. Mir scheinen — sagte Fischer — die Pelagianer nicht Recht zu haben mit ihrer Meinung, dass die Gnade Niemandem ohne Verdienste gegeben werde; ebensowenig aber die Lutheraner, welche meinen, dass man die Gnade nur für Sünden erhalte. Ich schlage mit den Rechtgläubigen den Mittelweg ein; denn gegen die Pelagianer behaupte ich, dass Niemand die Gnade verdienen kann, und den Lutheranern halte ich entgegen, dass Niemand von der Gnade verschmäht wird, der sie mit allen Kräften sucht. Ich kenne das Wort des Petrus: in Wahrheit erfahre ich, dass Gott die Person nicht ansieht, sondern in allerlei Volk, wer Gott fürchtet und Recht thut, ist ihm angenehm. Wer also mit allem seinem Vermögen sich bestrebt, Gott zu fürchten und das Rechte zu thun, der wird gewiss Gott angenehmer werden und seine so unendliche Güte kann ihm

---

1) Joh. Fischer v. Rochester (*Roffensis*) schreibt 1525 in seiner *assertionis Lutheranae confutatio p. 34: Augustinus scripturae sacrae conformis est et scriptura vicissim Augustino;* u. *39: dic mihi, quis unquam ex lectione Thomae factus est haereticus, aut quis ex Augustino solo sumpserit haereseos errorem.* Eck in seinem *enchiridion locorum communium cap. 5: constat verum esse, quod Augustinus lib. de fide et operibus inquit: hanc haeresim, non enim nova est, sed antiquissima, exortam ex verbis Pauli male intellectis.* Fischer war einer der edelsten Gegner Luthers; er schrieb gegen die 41 Sätze des Ref., die in der Bannbulle verdammt waren. Dass er »mit Verwerfung scholastischer Aus- und Nachgeburten den augustinischen Standpunct behauptet habe,« wie Lämmer, die vortridentinische Theologie des Reformationszeitalters S. 19 sagt, ist streng genommen nicht richtig. Ecks *loci* waren dem gleichnamigen Buche Melanthons entgegengesetzt, ein erbärmliches Machwerk. Vgl. Wiedemann, Dr. Joh. Eck, S. 528. Ich benutze die 2. Ausg. v. 1525.

2) Wer keinen Zugang zu den Quellen selbst hat, findet ziemlich reichliche Auszüge in dem eben genannten Werke von Lämmer. Weit weniger brauchbar ist Werner. Gesch. der apolog. u. polem. Literatur der christl. Theologie, Bd. 4.

die Gnade nicht verweigern. Nicht so, dass Jemand durch seine Werke dessen sich würdig machen könnte, dass ihm dafür nach pelagianischer Lehre die Gnade gegeben würde: aber Gott wird doch geneigter sein, derer sich zu erbarmen, die in Hoffnung auf seine Milde allen ihnen möglichen Fleiss anwenden und Nichts unversucht lassen, um seine Verzeihung zu erlangen. Denn was wäre es doch für ein unwürdiger Gedanke von Gottes Milde, dass er durch die Thränen der um Vergebung flehenden nicht erweicht, sondern vielmehr zorniger und unversöhnlicher gemacht werden sollte?« [1])

Wenn der Mensch nun hinlänglich vorbereitet ist, naht Gott sich ihm mit seiner Gnade und es beginnt die Rechtfertigung oder vielmehr die Gerechtmachung, d. h. die gleichzeitig geschehende Vergebung der Schuld und die Eingiessung der Gnade, der höheren göttlichen Kräfte, welche den Menschen wieder in ein nahes Verhältnis zu Gott setzen, ihn Gott angenehm machen. Die Vergebung der Schuld kann geschehen um der Verdienste Christi willen: sie tilgt die sündige Vergangenheit des Menschen in so weit, dass ihm seine Sünde nicht mehr angerechnet wird [2]). Aber dies genügt noch nicht zur Recht-

---

1) *Assert. luth. confut. p. 477:* dazu *480 sqq.*, wo er die Scholastiker tadelnd und auf die Väter zurückgreifend von einem auch hier wirksamen *speciale auxilium Dei* redet, dabei aber den Satz aufstellt: *paratus est Deus hanc impartire cuiquam gratiam, modo quis eam congrue petierit, quaesierit et pro ea denique pulsaverit.* Und *p. 166—167: mihi nunquam persuadebis, quod eleemosyna, oratio, injuriarum dimissio ac caetera id genus opera nihil omnino peccatori conferunt, quo posset ad gratiam citius pervenire. — Non est ergo prorsus nihil, si quis peccator extra charitatem existens studio resipiscendi faciat aut eleemosynam aut orationem aut caetera id genus, quamquam non inde mereatur ex condigno praemium.* Dazu Tewtsche Theologey S. 32. Der Vfr. dieser 1527 vollendeten Schrift war Berthold Pirstinger, Bischof v. Chiemsee. Der Behauptung des letzten Herausgebers, Reithmeier: »wenn man die Sprache Luthers eine classische zu nennen beliebt, so darf man ihm Berthold kühn zur Seite stellen«, lässt sich nur der Satz von Klee vergleichen, jeder Unbefangene werde Ecks *locis* in Bezug auf Gelehrsamkeit, Ordnung und dialectische Gewandtheit die Palme vor Melanthons *locis* zuerkennen Ferner sehr deutlich *Schatzgeier, scrutinium divinae scripturae, p. 15a sqq.*

2) *Assert. luth. conf. p. 257: duplex intelligatur necesse est justificatio. Altera, quae fit per gratiam a reatu peccati, altera, quae fit per expiationem a peccati reliquiis. — Utraque suo modo purgat, illa reatum, ista reliquias, quae post reatum in animo remanent. Et sicut illa praestat*

fertigung, ja ist nicht einmal die Hauptsache; selbst der Erstgeborene im Stande der Unschuld konnte ohne die Gnade nicht in Gemeinschaft mit Gott bleiben. Das eigentlich Rechtfertigende ist die durch Christum erworbene Gnade, welche den Herzen der Menschen eingegossen wird [1]). Dadurch beginnt der Mensch ein neues Geschöpf zu werden; aber es ist dies nur erst ein Anfang, welcher Fortsetzung und Vollendung erheischt, Und mit grossem Unrechte sagt man nun, dass die römische Kirche Nichts vom Glauben lehre. Das ist eine Verläumdung, welche nicht scharf genug zurückgewiesen werden kann [2]). Vielmehr ist es stets in der Kirche anerkannt gewesen, dass der Glaube das erste der Güter ist, welche den Inhalt der eingegossenen Gnade bilden. Der Glaube ist der Anfang und die Grundlage der Gerechtmachung [3]). Doch muss freilich vom Glauben in mehrfachem Sinne geredet werden. Er ist der katholische, d. h. sein Gegenstand ist der Inhalt der heiligen Schrift, oder richtiger alles das, was die Kirche für wahr hält [4]).

---

vitam peccatoribus, ita et ista justificat eos ad gloriam, ad quam intrabit nemo, nisi prius ab iis reliquiis fuerit expurgatus. Vgl. *p. 480*; dies ist die *gratia gratum faciens*; auch *p. 86.* Dazu Tewtsche Theol. S. 31 f. u. 297, und *Thomas, summa theol. II, 1 quaest. 113.*

1) *Assert. luth. conf. p. 257: quod proprie justificat cor, gratia est, quae quotidie creatur et cordibus infunditur nostris. Et hanc etiam Christus ipse nobis meruit*; vgl. *p. 97.*

2) Vgl. *Eckii opp. contr. Ludderum I, 139a, false imponit Ludder catholicis, quod negent fidem esse necessariam.* Alle römischen Gegner Luthers stimmen darin überein.

3) Eck sagt im *enchiridion cap. 5: fatemur, justum ex fide vivere, est enim fides fundamentum spiritalis aedificii, quia sperandarum rerum substantia, ad Hebr. XI. Roffensis* in der *Assert. luth. conf. p. 58* sagt: *hoc tamen nobis cum Luthero convenit, quod sine fide nemo justificari potest.* Tewtsche Theol. S. 9 fg. Caspar Schatzgeier in seinem 1527 geschriebenen *scrutinium divinae scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum p. 28b.* Die Schrift ist wirklich maassvoll und in versöhnlichem Sinne abgefasst.

4) *Schatzgeier, scrutinium p. 29a: credimus beatissimam trinitatem et individuam in Deo unitatem. Credimus sanctissimam Christi humanitatem per incarnationem assumptam. Credimus denique nostram in ipsum Christum sicut membrorum in caput incorporationem. En primus cultus, cui non quidem tota hominis salus, sed salutis condonantur primordia. Hic fidei cultus et adaequatam habet sacram scripturam, hoc pacto, ut nihil sit in divinis contentum scripturis, quod non devota complexetur fide, neque quicquam complectatur fides, quod non solidum scriptura sancta habet fundamentum. Alioquin fides vana et superstitiosa non*

Dies ergreift auch er als wahr. Aber hierin liegt noch nichts Rechtfertigendes. Dieser Anfang des Glaubens geht wohl über die blos natürlichen Kräfte des Menschen hinaus, aber er ist doch auch noch ein Geringeres als die rechtfertigende Gnade; man kann sagen, dass er erst auf sie vorbereite [1]). Wie wenig er selbst und er allein im Stande ist, den Menschen zu rechtfertigen, ergiebt sich daraus, dass er mit Todsünden zusammen bestehen kann. Als solcher heisst er der blose oder nackte oder ungestaltete [2]). Was ihm noch fehlt, bringen ihm die Sacramente, die Canäle, durch welche die göttliche Gnade dem Menschen zugeführt und eingegossen wird [3]). Dadurch gewinnt

---

immerito censebitur. Tewtsche Theol. S. 11 ff. »Wie nur ain Gott unnd warheit, also ist von Gott hye nur ain unzergänngklicher warer glawb in allen zeytten von anfang der weld bis auf jungsten tag, der nymmer mer fält in ainem puoechstab noch im klainisten punkt.« Dieser Glaube ist also Sache des *intellectus*, nicht des *affectus*, und darf mit der *fiducia* nicht verwechselt werden.

1) *Roffensis assert. luth. conf. p. 157*, ob der Mensch aus sich bussfertigen Sinn haben könne: *respondemus, quod si natura dare non potest, potest tamen fides informis, quae ut infra charitatem ita supra naturam est, talem animum et cor exhibere, atque id praesertim inspecta peccatorum multitudine caeterisque damnis horrendis, quae sequuntur ex illis. Neque negaverim hunc doloris motum a spiritu concitari. Caeterum pleraque sunt dona spiritus, quae quibus donantur citra charitatem accipiunt, quod genus illa sunt, de quibus supra diximus, nempe prophetia, notitia mysteriorum, rerum scientia et fides, quas innumeros absque dono charitatis accepisse compertissimum est.* Vgl. *p. 188.*

2) *Fides informis.* Joh. Dietenberger sagt in der kleinen 1523 in Strassburg gedruckten Schrift »der leye. Obe der gelaub allein selig mache.« (Vgl. Einleitung S. 301 Anm. 3) B 2b: »der glaub ist ein einige gab gottes, die etwan bloss etwan geschmuckt erfunden wirt, doch bleibt ein glaub, hat aber geschmucket andere usswirkung, dan so er bloss ist. Geschmuckt macht er den menschen ein kind der genaden, ein erben des himelreichs vnd gerechtfertig. Bloss aber scheidet er den menschen nit ab von den teuffeln, hilft nichts zu dem himelreich, bringt zu keiner gerechtfertigkeit.« *Schatzgeier, scrutin. p. 38b: fidei non repugnat peccatum quodlibet mortale, sed infidelitas, estque a charitate separabilis.*

3) *Roffensis assert. luth. conf. p. 187: ostendimus fidem non esse justificationis animi causam integram et se sola sufficientem, licet ea nonnihil ad justificationem conducat, quum sine fide nemo queat placere Deo. Sed fides ipsa, quae virtutum theologicarum prima est, tantum abest, ut justificet, ut etiam ipsa plerumque mortua sit, nisi per sacramentorum gratiam viva reddatur. Fit enim plerumque, ut peccator fide accedens ad*

der Glaube Gestalt, wird lebendig, die erste der theologischen Tugenden, und erlangt nun die Kraft, zu rechtfertigen. Das aber, was ihm diese Kraft mittheilt, sind die beiden anderen theologischen Tugenden, welche als Bestandtheil der Gnade dem Menschen eingegossen werden, die Hoffnung und die Liebe zu Gott, oder genau genommen die letztere [1]). Man darf also nicht davon reden, dass der Glaube allein ohne die Hoffnung und die in Werken sich bewährende Liebe rechtfertige. Das ist eine arge, die Gewissen verwirrende Irrlehre, wie mit besonderem Nachdrucke Eck seinen Zuhörern vorpredigte [2]). Der

---

sacramentum suscipiendum gratia careat, qui mox suscepto sacramento per gratiam vivificatur, tam ipse quam fides sua. Tewtsche Theol. S. 29: nit wer plos glaubt sonder wer in guotem glaub das sacrament erraicht, derselb wirt in krafft des sacraments rechtfertigt vnd erlangt versprochene gnad vnd hail.«

1) *Schatzgeier scrutinium p. 29a, 30b. Roffensis assert. luth. conf. p. 53* will die 3 Tugenden streng unterschieden haben. Tewtsche Theol. S. 10 beschreibt den Fortschritt also: »des menschens hayl ist angefahen mit natürlichem gesetz, benenntlich das poes ze lassen, das guot ze thun vnd in fürsichtigen tugendten zeleben. Darnach aufzepawen mit dreyen geistlichen tugenten, in denen vnser hail bleibt, glawb, hoffnung vnd lieb. Dieselb lieb ist vnter jnen das grössist. Der glawb fürcht die straff, besonder das angstlich gericht gottes, dadurch der mensch geursacht wirt sich vor sünden ze hüetten, erstlich aus knechtlicher furcht, darnach zeucht die hoffnung des ewigen den menschen von zeitlichem wollust. Daraus entspringt das grössist, benemtlich die lieb, die das hertz anzündt alles das ze hassen, was wider got ist und denselben über alle ding zelieben, jnn nymmer knechtlich, sonder kindlich zefürchten, nit von wegen vergeltung, sonder von wegen sein selbs als das höchst guot. Dergestallt ist der glawb vnsers hayls anfang vnd grund, nachdem er antzaigt göttliche recht, dadurch der mensch fällt in forcht. Er zaigt auch an göttliche parmherzigkeit, dieselb gibt dem glawbigen ain hoffnung. Die hoffnung steet zuo gnad vnd gab gottes, daraws volgt die lieb, dieselb beschlewst des menschens hayl.« So ist die *fides* nun *charitate formata* oder *informata.*

2) Eck, christenliche ausslegung der Euangelien 1, 123: »hört zu, hört zu, jr Neuchristen: der glaub allein ist nit gnug, der blos glaub ist nit gnug, wie jr tobet vnd wütet vnd das arm völklein verfüret. Es muss auch da sein die raynigkeit des lebens, jr stinkenden böck, jr frässige schweyn, jr faule träge esel; ewer blosser glaub wirt euch nit helfen on gute werk; er ist todt, er ist nicht nutz. Dann helt einer christenliche leer, wann einer die mit wercken vollstreckt.« In der genannten Schrift von Dietenberger finden wir ein Gespräch eines Laien und seines Beichtvaters. Der Laie hat von der evangelischen Lehre gehört und ist an der römischen irre geworden, aber er hat

Glaube allein und für sich ist todt und nützt nichts; das Rechtfertigende ist in Wahrheit die Liebe, welche nicht aufhört, sich thätig zu erweisen [1]). In ihr offenbart es sich, dass der Mensch ein neuer geworden ist, an dem Gott Wohlgefallen haben kann. So haben alle Väter gelehrt, so lehrt die Schrift, denn Jakobus verwirft den Glauben, der allein bleibt, als einen unfruchtbaren, und wenn Paulus vom rechtfertigenden Glauben redet, meint er immer den durch die Liebe wirksamen [2]). Diejenigen, welche irrthümlich dem blosen Glauben die ganze Rechtfertigung zuschreiben, mögen doch einmal angeben, welches Maass solches Glaubens denn dazu erforderlich ist, und daran, dass sie dies nicht können, die Verkehrtheit ihrer Meinung erkennen. Heilsam ist dem Menschen nur der durch die Gnade geschmückte und gestaltete Glaube, mit welchem Hoffnung und Liebe in

---

erstere keineswegs verstanden noch ihre Wahrheit in seinem Herzen erfahren; so gelingt es dem Beichtvater bald, ihn wieder zu bekehren, und gerade seines gleichen mag es damals Viele gegeben haben. Er will nur Beweise aus der Schrift bringen und gelten lassen, aber er versteht die Schrift nicht und kann sie nicht behandeln. So giebt er sich denn zufrieden, wie der Beichtvater ihm einfach die Kirchenlehre vorträgt, B 1a: »dein zweyfel ist, ob der glaub allein vns möge selig vnd gerecht machen vor got; vrsach dises zweyfels ist: Wir haben biss zu disen zeiten gelert vnd gepredigt, man muss zu dem glauben, so man zu dem brauch der vernunft kumen ist, auch gute verdienstlich werck haben, on welche der gelaub nit selig mach. Darwider schreyben, leren und predigen die andern, als die lutherischen, es sey gnug mit dem glauben, bedürffe der werck nit zu der seligkeit.« Da der Laie dies als auch seine Meinung bekennt, wirft der Beichtvater ihm Leichtfertigkeit vor, B 1b: »soltest in disen newen meren nit den leichtfertigen Karsthansen, reiterfolck, poetischen geschwetz alsobald angehangen, sunder die schriftkündigen gotsförchtigen priester, als got beuolhen hat, erfragt haben.« Gegen Schluss, C 2a: also so sihestu, wie christus mit dem heiligen sant Paulo einmütiklich redet, das allein der geschmückt glaub, den mir von gots barmhertzigkeit haben, vns möge selig machen, von welchem doch nit geredt wirt, so man yetzund sagt, der glaub mach allein selig, sunder als ir selbs eigene wort bezeugen von dem blossen glauben, welchs doch wider got vnd die geschrifft ist.«

1) *Roffensis, assert. luth. conf. p. 57: palam est, fidem non modo rem a charitate diversam esse, verum etiam absque charitate neminem justificari posse.* *Schatzgeier, scrutin. p. 31, 143b: primordia fidei adscribuntur, consummatio charitati, unde quidquid perfectionis tribuitur fidei, excellentius convenit charitati.* Vgl. Symb. B B. S. 107 §. 109.

2) Tewtsche Theol. S. 21 ff. *Roffensis l. l. p. 55 sqq. 68; Schatzgeier, scrutin. p. 37 sqq. Eck, loci cap. 5.*

Verbindung stehen, die durch jenen nur begonnene Gerechtmachung fortsetzend und ihrer Vollendung entgegenführend [1]). Die Liebe aber offenbart sich in Werken, welche jetzt, weil sie von einem in der Gnade Stehenden gewirkt werden, gut sind [2]). Jemehr der Mensch in ihnen sich übt, um so fertiger wird er in ihnen, um so mehr wächst seine Rechtbeschaffenheit [3]). Und weil und insofern die Werke in der Gnade geschehen, begründen sie dem Menschen auch ein Verdienst vor Gott [4]). Ihretwegen

---

1) *Roffensis l. l. p. 54: fides, quae per dilectionem operatur. Ecce fidem fertilem et feracem bonorum operum, quae quoties datur occasio libenter in opus justitiae prodit. At Lutherus hic dicet, quod fides, priusquam quicquam operetur, justificat, ac propterea fidem absque operibus justificare posset, contendit. Et istud ego non inficior, nempe quod absque partu operum, hoc est quum nondum peperit opera, justificare quempiam potest, at jam parturiit nihilominus et est operibus gravida, nihil praeter tempus partus exspectans. Et quum potestate quadam intra se continet opera, quae nondum in lucem edita sunt, idcirco per eam initiari solum justus dicitur, non autem consummari. Nam consummata justitia non aliter, quam ex operibus natis et in lucem editis acquiri potest. — Fides ipsa, quam bonorum operum feracem esse diximus et partui propinquam primum inchoat justitiam, quae tandem, ubi foetus excluditur, ipsa dicitur consummari.* — Tewtsche Theol. S. 17 ff.

2) *Roffensis l. l. p. 406: radicem boni operis Paulus charitatem facit, ad Eph. 3.*

3) *Schatzgeier scrut. p. 40a: fides cumulatiorem meretur gratiam, ut perfectius temporalibus contemptis et efficacius satana suppeditato, virtuosius per spem ad aeterna sursum feratur. Roffensis l. l. p. 55: protinus ut quis audito verbo veritatis eidem assentitur jam initiatus in fide, per eam incipit justificari, caeterum quotidie magis ac magis recte operando justificatior evadit, donec tandem ad consummatam et absolutam perveniat justitiam. p. 57: sicut faber in operis exercitio nonnullum arti suae facit incrementum, ita justus bene operando justitiae suae lucrum acquirit et bonis operibus indies magis justificatur, ut sicut id, quod per operam fabrilem accrevit arti, non diversam artem facit, sed in eandem coit penitus, sic ea justificatio, quae per opera justa cooritur, non diversam a priore constituit, sed in ipsam transit et una penitus fit cum eadem. p. 406: ostendimus, duplicem esse justificationem, alteram, quae per gratiam acquiritur ante omnia opera, quemadmodum in parvulis fieri constat quum baptisantur, alteram in adultis per bonorum operum accumulationem, nempe resistendo fomiti et eum quotidie minuendo. Primam justificationem tametsi non praestent opera, praestant tamen secundam, cooperante gratia.* Tewtsche Theol. S. 37 ff.

4) *Schatzgeier, scrutin. p. 145. Roffensis l. l. p. 66.* Eck, christenliche Auslegung 1, 74a; »vnsere werck verdienstlich sind, nit

lässt er dem Menschen immer reichere Gnade zufliessen, welche dann seine Rechtbeschaffenheit steigert; ihretwegen giebt er ihm, wenn er in wachsender Gerechtigkeit beharrt, das ewige Leben. So wird die Rechtfertigung, deren Anfang und Grundlage der Glaube ist, durch Hoffnung und Liebe und unaufhörliche gute Werke vollendet. Ob er im Stande der Gnade und auf dem Wege der Rechtfertigung sei, ist freilich Niemandem zweifellos gewiss; er kann darüber nicht unbedingt beruhigt sein. Das treibt ihn um so mehr zu den Sacramenten und mahnt ihn, der guten Werke sich zu befleissigen. Er soll sich wohl deren nicht überheben, sondern des eingedenk bleiben, dass sie, soweit sie blos seine Werke sind, nur unvollkommen sein können; aber er soll sich auch den Trost nicht rauben lassen, dass sie vor Gott als Verdienste gelten, insofern die Gnade in ihnen wirksam ist. »So spricht St. Peter — predigte Eck —: darum, ihr Brüder, fleisst euch mehr, dass ihr durch eure guten Werke machet eure Berufung und Erwählung gewiss. Hör da St. Peter, was er den guten Werken zulegt; dem widerspricht Luther und die Neuchristen, verwerfen gute Werke, nennen die, welche gute Werke thun, Pharisäer. Sollen wir aber nicht mehr glauben Christo und St. Peter, dann dem achtjährigen Ketzer? Paulus spricht: wir werden vor dem Richterstuhl Christi empfahen, nachdem wir gewirkt haben im Leibe; so werden die Lutherischen, hör ich, wohl Nichts empfahen, denn sie wirken Nichts. St. Paulus spricht zu den Hebräern: Gott ist nicht ungerecht, dass er vergesse eures Werkes und Arbeit, das ihr mit Freuden auf euch genommen habt. Freuet euch, ihr frommen Christen, unser lieber Herr will eurer guten Werke nicht vergessen; ihr habt da einen Bürgen, St. Paul, darum lasset euch nicht abtreiben von euern guten Werken, wieviel die neuen Christen euer spotten. Gott vergisst eurer guten Werke nicht, so er der neuen Christen guten Werke nicht gedenken kann, denn sie thun nichts Gutes. St. Paulus spricht zu den Römern: Gott wird Jedem wiedergeben nach seinen Werken. Darum, ihr frommen Christen, die guten Werke sind nicht zu verwerfen, denn Gott will darnach belohnen; lasst uns viele gute Werke thun, so werden wir reichlich belohnt werden. Die neuen Christen werden keinen Lohn empfahen, denn sie thun nicht gute Werke. Denn Glorie und Ehre und Fried wird

---

auss jn selbs wesentlich, noch auss vnss, sonder auss dem gnedigen willen gottes, der vnsere werck mit seiner gnad gewürckt.«

sein einem Jeden, der Gutes wirkt, spricht Paulus auch daselbst und weiter: nicht die hören das Gesetz, sind gerecht vor Gott, sondern die das Gesetz wirken, die werden gerecht gemacht von Gott. St. Johannes spricht: ihre Werke werden ihnen nachfolgen. Das ist der frommen Christen Trost, so kein Freund, kein Gut oder Reichthum, keine Ehre oder Gewalt dem absterbenden Menschen nachfolgt, so verlassen ihn seine guten Werke nicht; sie kommen mit ihm vor den strengen Richter Jesum, ihn zu verantworten und zu vertheidigen. Solches Trostes und Hülfe wollen die Neuchristen abschneiden und die Frommen berauben, wollens von den Werken allein auf den Glauben weisen, wider ausgedrückte Schrift« [1]).

In dieser Weise rühmten die Theologen der römischen Kirche noch die menschlichen Werke und deren Verdienstlichkeit, als doch schon über ein Jahrzehnt die evangelische Heilslehre gepredigt war. Das zuletzt Gelesene zeigt uns ein gewisses Einlenken der Römischen, die nun doch lehrten, »dass wir nicht allein aus Werken gerecht werden für Gott, sondern setzten den Glauben an Christum dazu, sprachen, Glaube und Werk machen uns gerecht für Gott«, aber das war noch immer keine Busse, es war keine Lehre, die dem über seine Sünden bekümmerten Herzen wahren Frieden bieten konnte. Und einer solchen bedarf der Christ doch vor allem anderen, einer Lehre, »die den blöden und erschrockenen Gewissen sehr tröstlich und heilsam ist.« Dies bezeugen alle, welche ihrer Sünden vor Gott sich bewusst geworden sind, weshalb das kirchliche Bekenntnis sich auch stets wider die Einwendungen der Gegner auf das Zeugnis dieser »Versuchten« beruft [2]). Und ein solcher in höchstem Maasse Versuchter war Luther. Was die Kirche an verdienstlichem Thun rühmte, hatte er unternommen und übte sich darin mit aller Treue; aber sein Gewissen war wach geworden, zeigte ihm die Sündhaftigkeit seines Herzens, liess ihn die Stimme des heiligen, aller Sünde zürnenden Gottes hören. Diesen Gott, ohne den er nicht sein konnte, sah er als seinen strengen Richter und fühlte die Last seiner unendlichen Schuld, von der er Nichts bezahlen konnte. Durch das Zeugnis seines

---

1) Eck, christenl. Auslegung 1, 74 u. Aehnliches öfter.

2) Symb. B. B. S. 45 §. 15; S. 87 §. 3; S. 90 §. 21; S. 93 §. 37; S. 97 §. 60; S. 108 §. 118. Aehnlich wenigstens sind auch die vielfach angerufenen *boni viri* zu verstehen, S. 201 §. 81, S. 258 §. 41; S. 262 §. 61; S. 270 §. 99.

Gewissens, in der Versuchung, in der Angst seines Herzens, lernte er, dass Alles, was man sonst als Verdienst ausgab, vor Gott Nichts sei und Nichts gelte, nicht weil es von einem blosen Geschöpfe stamme, sondern weil es Gedanken, Worte und Werke seien, die aus einem sündigen und also von Gott abgeschiedenen Herzen kommen [1]). Er entsagte allem vermeintlichen Verdienste, allem Eigenen; aber seine Angst vor Gott wuchs, denn der Sünde, die in seinem Herzen war, konnte er sich nicht entäussern. Als er so gedemüthigt war und die vollständige eigene Unfähigkeit zum Guten nicht sowohl erkannt als erfahren hatte, ertönte ihm, dem nach Gott sich Sehnenden, das Wort in der Absolution: »Dir sind deine Sünden vergeben,« und ward ihm von einem erfahrenen Christen geheissen, dies Wort als von Gott zu ihm gesprochen sich anzueignen. »Dir sind deine Sünden vergeben,« das liess er, der alles Eigenen Beraubte, sich gesagt sein; das Wort von der Sündenvergebung, die Gott aus Gnaden ihm zu Theil werden lasse, ergriff er mit gläubigem Vertrauen, und fand den Frieden, den ihm alles frühere Thun nicht gegeben hatte. Er hatte nun die selige Gewissheit, dass er mit Gott in Gemeinschaft stehe, ein Kind Gottes sei, nicht weil er Kräfte neuen Lebens in sich spürte, nicht weil er fühlte, dass er jetzt Gott liebe, sondern weil er wusste, dass Gott ihm seine Sünden vergeben hatte, sie ihm nicht mehr zurechnete. Aber dasselbe tiefe Sündengefühl, welches ihn vor dem Angesichte Gottes zittern liess, hätte es ihm auch unmöglich gemacht, die Sündenvergebung sich anzueignen, wenn ihm nicht gesagt wäre: Gott ist dir gnädig, deine Sünden sind dir vergeben um Christi willen, wenn Schrift und Kirche ihm nicht verkündigt hätten [2]), Christus hat statt deiner dem heili-

---

1) Nach eigener Erfahrung schrieb L. *opp. 15, 266: vix est aliud naturalius homini vitium et majore cura eradicandum, quam subtilis ista praesumptio, quae semper nititur Deum praevenire et per opera sua propitium facere. Ex quo monstro naturali fluxerunt etiam impia illa dogmata in ecclesia, quibus homines pro placando Deo et satisfaciendo pro peccatis ad opera et indulgentias impelluntur, fide Dei penitus omissa. Quin ego credo id radicatissimi mali et speciosissimi idoli in spiritu non extingui, immo nec cognosci quidem unquam, nisi homo majoribus illis mortis, inferni, conscientiae, seu fidei, spei, praedestinationis et id genus tentationibus vexetur.*

2) Die Kirche z. B. in ihren alten Gebeten und Bildern; vgl. Jürgens, Luthers Leben 2, 67. Biel sagt *sermones 2: hinc exclamat ecclesia: o culpa nimium beata, per quam redempta est natura.*

gen Willen Gottes vollkommen Genüge geleistet. Erst in der Gerechtigkeit Christi, die ihm verheissen ward, und die er nach Hinwegwerfung aller eigenen ergriff, fand sein Glaube den festen Grund, auf dem er ruhen konnte; erst von ihr gedeckt wusste er sich vor Gott als angenommen, als rechtbeschaffen.

Das war die Erfahrung, welche Luther machte; und die Rechtfertigungslehre, welche er dann predigte und deren die evangelische Kirche als ihres grössten Schatzes sich rühmt, ist nichts Anderes als der Ausdruck dieser Erfahrung.

Aber freilich, die Gewissheit, dass er bei Gott in Gnaden sei, war ihm nicht von Anfang an eine bleibende und unerschütterliche; es kamen ihm neue Zweifel und die Anfechtungen wiederholten sich. Die Grösse seiner Sünde trat ihm wieder erschreckend vor die Augen und andererseits regte sich das von der entarteten Kirche begünstigte Streben des natürlichen Menschen, selbst die Gerechtigkeit sich zu beschaffen, stets von Neuem. Er hatte noch manchen inneren Kampf mit diesen Zweifeln und selbstgerechten Gelüsten zu bestehen, ehe er im festen Vertrauen auf die alleinige Gnade Gottes in Christo des vollen und ruhigen Friedens sich erfreuen konnte [1]). Dass er bei diesem Schwanken seines Seelenzustandes auch noch nicht gleich eine klare Erkenntnis des Heiles und des Heilsweges gewann, ist begreiflich; und dazu will noch stark in Rechnung gezogen werden, dass er jetzt mit Vorliebe Augustin, dem nachdrücklichen Bekämpfer aller Eigenrechtigkeit, sich hingab und dessen Lehrsystem sich anzueignen suchte, ein System, von dem wir doch sahen, dass es gerade in Bezug auf die Rechtfertigung der Schrift und der Erfahrung des Christen nicht ganz entspricht. Wir haben früher mehrfach Veranlassung gehabt, auf das Hängen Luthers in augustinischer Theologie hinzuweisen, mussten aber schon dort bemerken, dass dies halb und halb nur

1) Bezeichnend ist das Wort an seinen Freund Spenlein v. 7. April 1516, de W. 1, 17: *quid agat anima tua scire cupio, utrumne tandem suam pertaesa propriam justitiam discat in justitia Christi respirare atque confidere. Fervet enim nostra aetate tentatio praesumptionis in multis et iis praecipue, qui justi et boni esse omnibus viribus student; ignorantes justitiam Dei, quae in Christo est nobis effusissime et gratis donata, quaerunt in se ipsis tamdiu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram Deo, velut virtutibus et meritis ornati, quod est impossibile fieri. Fuisti tu apud nos in hac opinione, immo errore, fui et ego: sed et nunc quoque pugno contra istum errorem, sed nondum expugnavi.*

ein äusserliches war und dass Luther gleichzeitig mit wachsender Bestimmtheit Sätze aussprach, die weit über Augustins Rechtfertigungslehre hinausführten, auf einem anderen Boden, dem der eigenen Erfahrung, erwachsen [1]). In dieser, was die Lehrfassung betrifft, ungleichen Haltung finden wir ihn noch, als er schon das Reformationswerk begonnen [2]), doch können wir dem nicht bis ins Einzelne nachgehen, da es sich hier nicht um die theologische Entwickelung Luthers, sondern um die Lehre der Kirche handelt, und um jene nur soweit, als sie für diese maassgebend ward.

Als Luther 1521 in der Einsamkeit der Wartburg weilte, schrieb er: der bisherige Aufruhr in der Welt habe sich erhoben über dem einigen Hauptartikel vom Pabstthum. »Denn von den anderen ist noch kein Rumor in der Welt und der gemein Mann weiss wenig drumb« [3]). Und in der That, bei der Masse stand Luther vornehmlich wegen seines Kampfes gegen die Tyrannei des Pabstes und römischen Hofes in Ansehen und auch Vielen der Besten hatte ihn doch besonders seine Bestreitung der herrschenden Werkgerechtigkeit theuer gemacht. Wohl war von ihm bei allen seinen Kämpfen auf die paulinische Predigt von der Glaubensgerechtigkeit als dasjenige hingewiesen, was vor Allem in der Kirche wiederhergestellt werden müsste; man denke nur an die wahrhaft erschütternde Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche. Aber, wie es zu geschehen pflegt, die Menge des Volkes übersah in den Streitschriften über den einzelnen Streitgegenständen zusehr die eigentlich den Ausschlag gebenden Voraussetzungen. In seinen deutschen, einfach belehrenden Schriften aber hatte Luther bisher sich stark an die Ausdrucksweise der deutschen Mystiker ange-

1) Vgl. Einleitung 1, 49, 54, 66 ff., 101, 122; dazu Köstlin, Luthers Theologie 1, 135 ff., 146, 245.

2) Wer sich darüber ein eigenes Urtheil bilden will, vgl. aus L.'s Schriften nach 1517 z. B. *opp. v. 1, 387, 402 sqq.*, *450*; *2, 154, 176, 183, 186, 188, 241, 268, 316, 318, 329 sqq.*; im ersten Commentar zum Galaterbriefe *opp. 3, 218, 229, 234, 263, 419, 429 etc.* W W. 27, 32; de W, 1, 216 am 2. Febr. 1519: *opto scire, quid te cruciet in fidei sententia, quae mihi plana et aperta videtur. Nam fidem ego justificantem a charitate non separo; immo ideo creditur, quia placet et diligitur is, in quem creditur. Gratia facit placere verbum et credi, hoc autem est diligere.* Auch hier möge wieder davor gewarnt werden, dass man jenen Augustinismus Luthers zu hoch anschlage.

3) W W. 27, 408.

schlossen und wie sie das Aufgeben alles Eigenen, die Ertödtung des selbstischen Ich als höchste Tugend gepriesen; Gott allein solle man in sich wirken lassen, ihm stille halten, ihn leiden. Ruhigere und zusammenhängende Zeit zum Schriftstudium bot ihm dann der Aufenthalt auf der Wartburg und auch an schweren geistigen Anfechtungen fehlte es ihm da nicht. Werden wir uns wundern, wenn er gerade damals in verschiedenen Schriften, die auf die grösste Oeffentlichkeit berechnet waren, die evangelische Rechtfertigungslehre in ihrem Zusammenhange so rein und klar, wie es bisher doch auch von ihm selbst noch nicht geschehen war, der christlichen Gemeinde darlegte? In der zwar nicht volksthümlichen Schrift gegen den löwener Theologen Latomus behandelte er diesen Gegenstand eingehend, und hier erklärte zwar, er sei nicht der Erste, der so lehre, deutete aber doch auch an, dass ihm Augustin nicht mehr ganz genüge[1]). Von Natur lebten wir — so lehrte Luther — in dem Reiche des Satans unter der Tyrannei der Sünde und des Todes, welche volle Herrschaft über uns hatten. Und die Sünde ist nicht etwa ein bloser Mangel an höheren Kräften, eine Schwäche unserer Natur, sondern sie ist das, was dem Gesetze Gottes nicht entspricht, sie ist widergöttliches Wesen. Sie ist gründliche Verderbtheit, aus der erst als böse Früchte Werke und Worte hervorgehen. Deshalb aber erweckt sie auch den göttlichen Zorn. So war es ein Doppeltes, unter dem wir schwer litten; der göttliche Zorn und die Verderbtheit unseres ganzen Wesens. Wir waren Kinder des Zornes und dies war bei weitem unsere grösste Last, wenngleich wir es nicht immer so fühlten. Dieser Zorn war so gross, dass Alles, was wir an geistigem Vermögen und an Tugenden hatten, wessen wir uns freuten, woran die Menschen keinen Mangel entdeckten, uns gar Nichts nützte; von einem Verdienste, auch dem geringsten war keine Rede [2]). Geholfen werden konnte uns nur durch Gnade. Aber

1) *Confutatio lutherana rationis latomianae, ed. Jen. II*; dort *420*[a] und *419*[b].

2) Von dem doppelten Reiche *418*[a], *420*[a], *425*[b]; vom Wesen der Sünde *416*[b]: *peccatum aliud nihil est, quam id quod non est secundum legem Dei*; *418*[b], *424*[a], *425*[a]: *haud scio, an peccatum in scripturis unquam accipiatur pro operibus illis, quae nos peccata vocamus; videtur enim ferme radicale illud fermentum sic vocare, quod fructificat mala opera et verba. — Nos crasse et plane secundum scripturam peccatum seu culpam seu internum malum universam illam corruptionem naturae vocamus in omnibus membris malam et ad malum pronam ab adolescentia*

die Gnade ist lange falsch bestimmt, ihr Wesen misverstanden. Gnade ist nicht, wie die Scholastiker gelehrt haben, eine Eigenschaft, ein Vermögen in der Seele, sondern das Erbarmen, die huldvolle Gesinnung Gottes [1]). Durch die Taufe wurden wir aus dem Reiche des Satans befreit und in das Reich Gottes verpflanzt; und hier empfiengen wir ein Zwiefaches. Es ward uns die Rechtbeschaffenheit geschenkt, die Gabe Gottes, die im Glauben an Christum besteht, das Gegengift gegen unsere Verderbtheit, und die Gnade, d. h. das Erbarmen, die Huld Gottes, welche dem Zorne entgegentrat. Wie aber der Zorn ein grösseres Uebel war als die Verderbtheit, so ist auch die Gnade ein grösseres Gut als die Rechtbeschaffenheit [2]). Der Glaube ist ein Geschenk Gottes, nicht unser Werk. Er ist das Rechtver-

---

nostra. Als Sünder unterliegen wir einem Doppelten, wie das Gesetz uns zeigt. 425[a]: *hactenus lux legis nos erudit, et sub corruptione et ira nos esse docens, atque omnem hominem mendacem et filium irae concludens. Atque corruptionem forte contempsissemus et nobis in malo nostro placuissemus, nisi alterum malum irae nobis hanc insaniam non indulgeret, sed obsisteret terrore et periculo mortis et inferni, quominus pacem in priore malo haberemus; et plane majus malum nobis est ira quam corruptio, quia poenam plus odimus, quam culpam. Igitur duplex malum lex revelat: internum et externum. Alterum, quod ipsi nobis irrogavimus, peccatum seu corruptionem naturae; alterum quod Deus irrogat, iram, mortem et maledictionem.*

1) 425[b]: *gratiam accipio hic proprie pro favore Dei, sicut debet, non pro qualitate animi, ut nostri recentiores docuerunt.* Er unterscheidet fortan zwischen *gratia* als *favor Dei* und dem *donum Dei.* Soweit mir bekannt, tritt L. hier zuerst mit dieser Begriffsbestimmung von *gratia* öffentlich auf; dass er sie schon länger hatte, beweisen Melanthons Schriften.

2) 425[b]: *evangelium etiam duo praedicat et docet: justitiam et gratiam Dei. Per justitiam sanat corruptionem naturae, justitiam vero, quae sit donum Dei, fides scilicet Christi. Haec justitia peccato contraria in scripturis ferme pro intima radice accipitur, cujus fructus sunt bona opera. Huic fidei et justitiae comes est gratia, seu misericordia, favor Dei contra iram quae peccati comes est, ut omnis, qui credit in Christum, habeat Deum propitium. Nam nec nos in bono isto justitiae satis laeti essemus nec magnifaceremus ejus hoc donum, si solum esset et non gratiam Dei nobis conciliaret.* 426[a]: *proinde sicut ira majus malum est, quam corruptio peccati, ita gratia majus bonum, quam sanitas justitiae, quam ex fide esse diximus. Nemo enim, si posset fieri, non mallet carere sanitate justitiae, quam gratia Dei. Nam remissio peccatorum et pax proprie tribuitur gratiae Dei, sed fidei tribuitur sanitas corruptionis: quia fides est donum et bonum internum oppositum peccato, quod expur-*

halten, welches Gott haben will, und als solches erlangte er uns Gottes Gnade, aber nicht durch sich selbst, sondern nur weil er Christum ergriff und mit ihm uns deckte; dieser allein unter allen Menschen war Gott angenehm und er erwarb uns die Huld und Gnade Gottes [1]). Als so in das Gottesreich Versetzte sind wir nun auf einmal ganz, mit unserer Person, Gott angenehm; er hat uns unsere Sünden vergeben, er rechnet sie uns nicht mehr an, so dass sie uns nicht verdammungswerth machen. Wer unter der Gnade steht, hat ganz Gottes Wohlgefallen, hat darin auch das ewige Leben [2]). Wohl bleibt noch Sünde in uns, aber sie verdammt uns nicht; sie ist ein überwundener Feind, der täglich mehr besiegt wird durch die neue uns mitgetheilte Rechtbeschaffenheit. Diese ist freilich noch unvollkommen, aber sie ist es auch jetzt nicht, derenwegen wir bei Gott in Gnaden stehen; es wäre höchst thöricht, wenn wir auf ihre Anfänge in uns vertrauen wollten. Wir dürfen im ganzen Leben unsere

---

gat et fermentum illud evangelicum in tribus farinae satis absconditum: at gratia Dei est externum bonum, favor Dei, opposita irae. 420ª: justitia non est sita in formis illis qualitatum, sed in misericordia Dei.

1) 426ª nach Röm. 5, 15: *donum in gratia unius hominis fidem Christi apostolus vocat, quam et saepius donum vocat, quae nobis data est in gratia Christi, id est, quia ille solus gratus et acceptus inter omnes homines propitium et clementem Deum haberet, ut nobis hoc donum et etiam hanc gratiam mereretur.*

2) 426ª: *habemus ergo duo bona evangelii adversus duo mala legis, donum pro peccato, gratiam pro ira. Jam sequitur, quod illa duo, ira et gratia, sic se habent, quum sint extra nos, ut in totum effundantur, ut qui sub ira est, totus sub tota ira sit, qui sub gratia, totus sub tota gratia sit, quia et ira et gratia personas respiciunt; quem enim Deus in gratiam recipit, totum recipit et cui favet, in totum favet; rursus cui irascitur, in totum irascitur; non enim partitur hanc gratiam, sicut dona partitur, nec diligit caput et odit pedes, nec favet animae et odit corpus. Longe gratia a donis secernenda est, quum sola gratia sit vita aeterna et sola ira sit mors aeterna. — Justus et fidelis absque dubio habet gratiam et donum, gratiam quae eum totum gratificet, ut persona prorsus accepta sit et nullus irae locus in eo sit amplius; donum vero quod eum sanet a peccato et tota corruptione sua animi et corporis. Impiissimum ergo est dicere, baptisatum esse adhuc in peccatis aut non esse omnia peccata plenissime remissa. Quid enim ibi peccati, ubi Deus favet et nullum nosse vult peccatum totusque totum acceptat et sanctificat? Sed hoc non referendum ad nostram puritatem, ut vides, sed ad solam gratiam faventis Dei. Remissa sunt omnia per gratiam, sed nondum omnia sanata per donum.*

Hoffnung allein auf die Gerechtigkeit Christi setzen und sollen an ihr hangen. Der Glaube als Rechtbeschaffenheit an sich genügt noch nicht, sondern nur der Glaube, der sich unter die Flügel Christi flüchtet und dessen Gerechtigkeit sich rühmt [1]). Das, weswegen wir gerecht sind, weswegen wir eine gute Zuversicht haben dürfen, liegt ausser uns, nicht in uns.

Ganz ähnlich sprach er sich in einer gleichzeitigen für die Menge des deutschen Volkes bestimmten und darum uns ungleich wichtigeren Schrift, in der Kirchenpostille, aus, nur dass er hier mit noch grösserem Nachdrucke die Gerechtigkeit Christi als das allein vor Gott uns Rechtfertigende hervorhob. Die guten Werke — heisst es — die noch in der alten Geburt und Adams Wesen geschehen, sind gute Werke, aber nicht vor Gott, der die persönliche Güte ansieht und darnach die Werke [2]). Aber wie kommen wir zu solcher persönlichen Güte? Nur durch Gott, der uns das schenkt, was uns fehlt und was wir uns nimmermehr verschaffen können; nur, wenn wir im Glauben annehmen, was er aus Gnaden uns beut. Und wie kann Gott uns, den Sündern, gnädig sein? Luther wehrte scharf alle Gedanken ab, welche es mit der Sünde und dem Zorne Gottes leicht nahmen. »Es sind etliche, zuvor unter den neuen hohen Schullehrern, die da sagen: es liege die Vergebung der Sünde und Rechtfertigung der Gnaden ganz und gar in der göttlichen Imputation, d. i. an Gottes Zurechnen, dass es genug sei, welchem Gott die Sünde zurechne oder nicht zurechne, derselbig

---

1) *428a: quamvis per donum fidei nos justificarit et per gratiam suam nobis factus sit propitius, tamen ne vagaremur in nobis ipsis et in his donis suis, voluit ut in Christum niteremur, ut nec justitia illa coepta nobis satis sit, nisi in Christi justitia haereat et ex ipso fluat. ne quis insipiens semel accepto dono jam satur et securus sibi videatur, sed in illum nos rapi de die in diem magis voluit, non in acceptis consistere, sed in Christum plane transformari; illius enim justitia certa et perpetua est, ibi non est nutare, ibi non est deficere, ipse dominus omnium. — Ecce haec fides est donum Dei, quae gratiam Dei nobis obtinet et peccatum illud expurgat et salvos certosque facit, non nostris sed Christi operibus, ut subsistere et permanere in aeternum possimus, sicut scriptum est: justitia ejus manet in saeculum saeculi.* Luther erklärt: *opera nostra non sunt bona, nisi regnante super nos misericordia ejus, quae ignoscat, 410a*, und beruft sich dafür *415a, 420b* auf das Wort Augustins: *mandata Dei implentur, quando quid non fit, ignoscitur.*

2) Ich benutze die Kirchenpostille in der bedeutend verbesserten 2. Aufl., welche Enders besorgt hat. Vgl. W W. 7, 184; vgl. 171 und 249 ff.

sei dadurch gerecht oder nicht gerecht worden von seinen Sünden. — Wo dies wahr wäre, so ist das ganz neu Testament schon nichts und vergebens. Und Christus hat närrisch und unnützlich gearbeitet, dass er für die Sünde gelitten hat; auch Gott selbs hätte damit ein lauter Spiegelfechten und Gaukelspiel ohne alle Noth getrieben, sintemal er wohl ohn Christi Leiden hätt mögen vergeben und nicht zurechnen die Sünde und also möcht auch wohl ein ander Glaube denn an Christum gerecht und selig machen, nämlich der auf solche gnädige Gottes Barmherzigkeit sich verliesse, dass ihm seine Sünde nicht würden gerechnet. Wider diesen gräulichen, schrecklichen Verstand und Irrthum hat der heil. Apostel den Brauch, dass er immer den Glauben auf Jhesum Christum zeucht und so vielmal den Jhesum Christum nennt, dass es gleich Wunder ist, wem solche nöthige Ursache nicht bewusst ist. Ist doch über das andere Wort, wie man sagt, und eitel Jhesus Christus in St. Pauli Episteln. — Ob nu wohl uns wird lauter aus Gnaden unser Sünde nicht zugerechnet von Gott, so hat er das dennoch nicht wollen thun, seinem Gesetz und seiner Gerechtigkeit geschehe denn zuvor aller Ding und überflüssig genug. Es musst seiner Gerechtigkeit solchs gnädigs Zurechnen zuvor abgekaufet und erlanget werden für uns. Darumb dieweil uns das unmöglich war, hat er einen für uns an unser Statt verordnet, der alle Strafe, die wir verdienet hatten, auf sich nähme, und für uns das Gesetz erfüllet, und also göttlich Gericht von uns wendet und seinen Zorn versühnete. Also wird uns wohl umbsonst Gnade gegeben, dass sie uns nichts kostet; aber sie hat dennoch einen andern für uns viel gekostet, und ist mit unzähligem, unendlichem Schatz erworben, nämlich durch Gottes Sohn selber. Darumb ists vonnöthen, dass wir denselbigen haben für allen Dingen, der solchs für uns gethan hat; und ist auch unmöglich die Gnade zu erlangen, denn allein durch denselbigen« [1]). Weil

1) W W. 7, 310—312; vgl. 184: »durch Jhesum Christum musstu an Gott gläuben. Zum ersten, nicht daran zweifeln, er sei dein gnädiger Gott und Vater, habe dir alle Sünde vergeben und dich selig gemacht in der Taufe. Zum andern, doch daneben wissen, dass solchs alles nicht umbsonst oder ohn Genugthun seiner Gerechtigkeit geschehe. Denn der Barmherzigkeit und Gnade ist kein Raum uber uns und in uns zu wirken, oder uns zu helfen in ewigen Gütern und Seligkeit, der Gerechtigkeit muss zuvor gnug geschehen sein aufs allervollkommenst, wie Christus sagt Matth. 5: nicht der kleineste Buchstab und nicht der

Christus Gottes Zorn getragen und dem Gesetze Genüge gethan hat, kann Gott uns gnädig sein. In dieser huldvollen Gesinnung giebt er uns den Glauben und wirkt ihn selbst in uns; und solcher Glaube ist das rechte ihm wohlgefällige Verhalten [1]). Aber nicht als unser Verhalten rechtfertigt uns der Glaube, so dass wir auf ihn uns verlassen dürften; »denn unser Glaube und alles, was wir haben mögen aus Gott, ist nicht genugsam; ja, es ist nicht rechtschaffen, es thue sich denn unter die Flügel dieser Gluckhennen«, nämlich Christi [2]). Vielmehr das Wesen des rechten Glaubens besteht darin, dass er Christum ergreift, welcher seinerseits wieder nur durch den Glauben von uns aufgenommen werden will. »Du kannst ihn mit keinem andern, denn mit dem Herzen aufnehmen. Das thustu, wenn du aufthust und sprichst mit dem Herzen: ja, ich gläube es sei also. Siehe, also gehet er durchs Evangelium zu den Ohren ein in dein Herz und wohnet allda durch deinen Glauben. Da bistu denn rein und gerecht, nicht durch dein Thun, sondern durch den Gast, den du im Herzen durch den Glauben hast empfangen [3]).« Glaubend ergreifen wir Christum, und damit erhalten wir ein Doppeltes; einmal nämlich seine Gerechtigkeit, seine Erfüllung des göttlichen Willens. Glauben »ist ein geistlich Anziehen im Gewissen und gehet also zu, dass die Seele sich annimpt Christi und aller seiner Gerechtigkeit als ihres eigen Gutes, trotzt und verlässt sich drauf, als hätte sie selbs solchs gethan und verdienet, gleichwie sich ein Mensch seines Kleids pfleget anzunehmen. Solchs Annehmen ist geistlich anziehen: das ist die Art und Natur des rechten Glaubens. Gewisslich ist uns Christus also gegeben, dass alle seine Gerechtigkeit, dazu alles, was er hat und ist, für uns stehet, als wäre es unser eigen. Und

---

kleinest Tüttel wird von dem Gesetz vergehen, es muss alles geschehen.« Vgl. 186 ff.

1) W W. 7, 251 in einem Abschnitte, der eigens von der Rechtfertigung handelt: »Dieser Glaub ohn alle dein Werk, wie er ohn alle dein Verdienst gepredigt ist, so wird er auch ohn dein Verdienst aus lauter Gnaden gegeben. Siehe derselbig machet die Person gerecht, und ist auch selbs die Gerechtigkeit.« Vgl. 237.

2) W W. 7, 187: »Darumb müssen wir uns unter dieser Gluckhennen Flügel schmücken, und nicht in eignes Glaubens Vermessenheit ausfliehen, der Küchelweih wird uns sonst schwind fressen. Es muss nicht durch unsere Gerechtigkeit, sondern, als ich oft gesagt hab, in Christus selbeigener Gerechtigkeit, uns dargebreitet zu einem Tabernakel und Fittig, unser Seligkeit bestehen.«

3) W W. 7, 156.

wer das glaubt, dem geschieht auch also« [1]). Wir erfassen Christi Gerechtigkeit und Gott spricht sie uns um Christi willen zu, rechnet sie uns als die unsrige an. Dies ist die Rechtfertigung. Wir sind befreit von aller Schuld des Gesetzes, unsere Person gilt vor Gott als gerecht, wir sind Gottes Kinder, Erben der Seligkeit und des ewigen Lebens [2]).

Aber noch ein Zweites empfangen wir durch den Glauben. »Wenn solcher Glaube in dir ist und du nu Christum hast im Herzen, darfstu nicht denken, dass er blos, arm komme. Er bringet mit sich sein Leben, Geist und alles, was er ist, hat und vermag. Darumb spricht St. Paulus, dass der Geist wird gegeben umb keiner Werk willen, sondern umb solchs Evangelium willen; wenn das kompt, so bringets Christum, Christus bringet mit sich seinen Geist: da wird denn der Mensch neu und göttlich; alles, was er denn thut, ist wohlgethan [3]).« Die Person des Glaubenden gilt nicht nur vor Gott um Christi willen als gerecht, sondern sie wird auch durch Christum erneuert, wird eine andere. Aber diese Erneuerung, welche allmählich geschieht und in guten Werken des neuen Menschen sich offenbart, trägt gar nichts bei zur Rechtfertigung. Diese, d. h. die Gerechtsprechung von Seiten Gottes, ist, wo sie überhaupt geschah, eine vollendete, abgeschlossene, weil die Gerechtigkeit Christi, welche Gott dem glaubenden Sünder zurechnet und um derenwillen er die Sünde vergeben kann, eine vollkommene ist.

Ausführlich haben wir so Luthers Rechtfertigungslehre nach zwei Schriften des Jahres 1521 dargestellt, in welchen er sie mit zuvor seit Pauli Tagen nicht gehörter Klarheit und Bestimmtheit als Lehre entwickelte und der Gemeinde predigte. Und so, wie er sie hier gab, blieb sie [4]); ja sie konnte im We-

---

1) W W. 7, 316; vgl. 238, 187—188.

2) W W. 7, 173: »Christus hat uns auf einmal selig gemacht in zweierlei Weise: zum ersten, er hat alles gethan, was dazu gehört, dass wir selig werden; nämlich die Sünde, Tod und Hölle uberwunden und vertilget, dass nichts mehr dazu von jemand zu thun ist. Zum andern, dass er solches alles in der Taufe hat uns allen gegeben, dass wer da gläubt an Christum, dass er solchs gethan habe, der hats gewisslich alsobald in dem Augenblick alles, und sind alle seine Sünden dahin mit dem Tod und Hölle, dass er nichts mehr bedarf zur Seligkeit, denn solchs Glaubens.«

3) W W. 7, 157, 251.

4) In der bald darnach geschriebenen Vorrede zum Römerbriefe

sentlichen sich gar nicht ändern, denn sie war der lehrhafte Ausdruck der innersten Erfahrungen, auf denen sein Christenstand beruhte. Der Friede seines Herzens bezeugte ihm die Wahrheit dieser Lehre und die Schrift bestätigte dies Zeugnis. Eben weil es aber so um diese Lehre stand, weil sie so ganz auf dem Leben beruhte und allein des Herzens tiefste Bedürfnisse befriedigte, fand sie schnell allgemeinere Anerkennung, und ward, einmal klar und fasslich hingestellt, die Lehre der Kirche, deren lebendige Glieder die Erfahrungen, auf denen diese Lehre beruhte, je und je auch gemacht hatten.

Der Erste, welcher auch hier ihm in die Oeffentlichkeit folgte, war Melanthon. Bisher schon in den Spuren Luthers gehend, hatte er sich wie alle damaligen evangelisch Gesinnten [1]) bei Darstellung der Heilslehre vorwiegend augustinischer

heisst es: W W. 63, 125: »Gerechtigkeit ist nu solcher Glaube, und heisset Gottes Gerechtigkeit oder die fur Gott gilt, darumb, dass sie Gott giebt und rechnet fur Gerechtigkeit, umb Christus willen, unsern Mittler, und macht den Menschen, dass er Jedermann giebt, was er schüldig ist.« Und 123: »Gnade und Gabe sind des Unterscheids: dass Gnade eigentlich heisset Gottes Huld oder Gunst, die er zu uns träget bei sich selbs, aus welcher er geneiget wird, Christum und den Geist mit seinen Gaben in uns zu giessen. Ob nu wohl die Gaben und der Geist in uns täglich zunehmen, und noch nicht vollkommen sind, dass also noch böse Lüste und Sünde in uns uberbleiben, welche wider den Geist streiten: so thut doch die Gnade soviel, dass wir ganz und fur voll gerecht fur Gott gerechnet werden. Denn seine Gnade theilet und stücket sich nicht, wie die Gaben thun, sondern nimpt uns ganz und gar auf die Hulde, umb Christus unsers Fürsprechers und Mittlers willen, und umb das in uns die Gaben angefangen sind.« Dass mit dem Letzten das anfangende neue Leben nicht auch als Grund der Rechtfertigung angesehen werden will, ist nach den anderen Worten L's klar; er fasst es mit dem Verdienste Christi unter dem Begriffe der Gottesgerechtigkeit oder gottgewirkter Rechtbeschaffenheit zusammen, weil keins ohne das andere beim begnadigten Menschen vorhanden sein oder nur gedacht werden kann. — Die Kirchenpostille, aus der die Worte im Texte entnommen sind, liess L. auch in späteren Ausgaben gerade in diesen Stellen unverändert. Dasselbe gilt von der Vorrede zum Römerbriefe. Aus der gleichen Zeit vgl. in der Schrift *de votis monasticis, ed. Jen. 2, 513ᵇ, 515ᵃ*, und in der Schrift: Vom Misbrauch der Messen, W W. 28, 80, sowie die Einleitung zur Kirchenpostille, W W. 7, 8 ff.

1) Rhegius z.B. sagt 1521 in »Ain Sermon von dem hochwirdigen sacrament des Altars« (N. St. B.) A 2ᵇ. »gnad ist ain edle gab, allain von gott geschaffen vnd eingossen in die seel des menschen.«

Ausdrücke bedient. Doch war er von ihnen nicht mehr ganz befriedigt; er fühlte, dass sie der Schrift nicht völlig entsprachen [1]), und im Sommer 1520, als er zum zweiten Male über den Römerbrief las, treffen wir bei ihm denn auch Erläuterungen, welche uns bekunden, wie sehr ihn dies Studium in der Erkenntnis gefördert hatte [2]). Er ward ein immer entschiedenerer und klarerer Schüler des Paulus, und bald nachdem Luther die evangelische Rechtfertigungslehre dem christlichen Volke in zwei Schriften entwickelt hatte, that auch Melanthon dasselbe in einem Buche, welches schnell die vorzüglichste Lehrschrift der evangelischen Kirche ward [3]). Es ist natürlich, dass er hier in vollkommener Uebereinstimmung mit Luther lehrte; doch ist zu bemerken, dass er in der Ausführung, welche die *Loci communes* bieten, vorzüglich darauf sein Augenmerk richtete, zu beweisen, dass der Glaube allein es sei, dem das Heil zu Theil werde [4]). — So trug auch Melanthon sehr bedeutend

1) Vgl. d. Einleitung zu meiner Ausgabe der *Loci* S. 69, 79, 83; dabei hat er 1519 Sätze wie: *justificari, credere in justificantem; omnis justitia nostra est gratuita imputatio.* Jener Ausdruck der Unzufriedenheit ist aus dem Anfange des Jahres 1520, *C. R. 1, 158: argumentum justificationis, in quo uno versatur sedulo Paulus, nondum digne tractavimus, quanquam nec isto modo quisquam veterum scriptorum tractaverit.*

2) *C. R. 21, 35.* Hier heisst es zum ersten Male; *gratiae vocabulum proprie favorem significat. — Cave ne imagineris Thomistice significari quandam in anima qualitatem, sicut est in aqua calefacta calor. — Ergo vocabulum gratiae significat quiddam in Deo, non in homine.* Vom Glauben wird gesagt: *fides est assensus, quem Deus inspirat animo, ut constanter haereat in promissione divina, ut quod Deus promisit salutem per Christum; si credas per illum condonari peccatum, ea fide salvus eris; si credas per Christum tolli peccatum, donari spiritum vivificantem, mortem vinci, ea fide remittetur peccatum, vivificaberis spiritu, vinces mortem; nam haec per Christum Deus se daturum generi humano promisit.* Auch auf den nächsten Seiten finden sich schöne Bemerkungen. Nicht so klar sind die in das Jahr 1520 fallenden Sätze *C. R. 1, 126.*

3) In meiner Ausgabe der *Loci communes* die scharfe Begriffsbestimmung der *gratia* S. 194; ebenso 1523 in der Auslegung des Ev. Joh. *C. R. 14, 1065*; dort *1080* über die *justificatio*, *1098* über die *fides. Loci comm. p. 197: sola fides de misericordia et gratia Dei in Christo Jesu justitia est.*

4) *Loci comm. p. 201: justificat sola fides; p. 215: ecquid in causa est, cur soli fidei tribuatur justificatio? Respondeo, quum sola misericordia Dei justificemur fidesque plane sit misericordiae cognitio, qualicumque promissione eam prehenderis, soli fidei tribuitur justificatio.* Auf

dazu bei, der Kirche zu klarem Verständnisse ihres eigensten Lebens zu verhelfen; und bald merkte man die Erfolge dieser gemeinsamen Lehrthätigkeit der Reformatoren; es mehrten sich die Stimmen, welche im Gegensatze zur bisherigen Theologie die Rechtfertigung des Sünders vor Gott nach biblischer Weise lehrten. In volksthümlichster Weise sang von ihr noch in demselben Jahre der esslinger Augustiner Michael Styfel. In trefflichen Predigten ward sie 1523 von Johann Schwanhausen, dem Custos zu St. Gangolf in Bamberg vorgetragen und ähnlich predigte gleichzeitig Wolfgang Russ in Ulm [1]). Bei einem anderen, Hans Greifenberger, hört man stark Luthers Vorrede zum Römerbriefe durchklingen. »O es ist ein lebendig, schäfftig, thätig, mächtig Ding um einen rechten Glauben, dass es unmöglich ist, dass er nicht wirken sollte stetig ohne Unterlass. — Glaube ist eine lebendige und erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiss dass er tausendmal darob stürbe, ehe er vom Glauben abwiche und von der Lehre Christi, des allmächtigen Sohnes Gottes, und solche Zuversicht und Glaube an Jesum Christum macht den Menschen fröhlich, nicht weltfröhlich, zu leiden alles, das ihm Gott zufügt [2]).« Als Johann Carlstadt, mehr bekannt unter dem Namen Draconites, 1524 aus der Verbannung seinen Miltenbergern Trostbriefe zusandte, konnte er ihnen schreiben, er habe ihnen stets die rechte evangelische Lehre gegeben, und was wir in seinen Briefen lesen bestätigt dies [3]). Der erste Bischof, welcher dem Evangelio sich beugte, Georg Polenz von Samland, predigte selbst die Rechtfertigung allein aus Gnaden um Christi willen und sorgte für Anstellung anderer evangelischer Prediger [4]); nach dem Nordwesten Deutschlands nach Hamburg entsandte bald darnach Joh. Bugenhagen eine niederdeutsche Schrift, welche mit

der nächsten Seite nimmt er *justificatio* bald als Gerechtsprechung, bald als Gerechtmachung.

1) Vgl. Einleitung 1, 231, 319, 322.

2) Vgl. Einleitung 1, 330. Er schrieb 1524: »Diss buchlin zaygt an, was vns lernen vnd gelernt haben vnsere maister der geschrifft, dar vor vnns christus offt gewarnet hat, die aussen scheyn, wie sy gerecht sind, jnnen voller hüchlerey vnnd lüg.« (N. St. B.)

3) Vgl. Einleitung 1, 312. Dazu Strobel, D. Johann Draconites nach seinem Leben und nach seinen Schriften, 1793. Dort S. 24 die Sätze, über die er bei seiner Doctorpromotion 1522 disputirte; er hatte bis dahin besonders bei Mel. gehört.

4) Vgl. Einleitung 1, 327.

vortrefflicher Einfachheit diese Lehre entwickelte [1]). Und auch im fernsten Süden Deutschlands lehrte Oecolampad, der von Luther vornehmlich angeregt war und an der Schrift sich bildete, damals ganz in diesem Sinne [2]).

Doch dies sind ja nur einzelne Beispiele, welche uns erkennen lassen, wie schnell die Kirche diese biblische Lehre sich aneignete. Verbreitet ward sie durch die zahlreichen in Wittenberg gebildeten Schüler der Reformatoren, durch Melanthons *Loci* wie Luthers Predigten und Bibelübersetzung. Sie befestigte sich durch ihre Wahrheit, von der die Herzen erfasst wurden; und von ihrer Wahrheit zu überzeugen diente neben der Erfahrung des Lebens in hohem Maasse auch der Widerspruch, der ihr von verschiedenen Seiten entgegentrat, die Kämpfe, die sie zu bestehen hatte, und in denen auch ihre Fassung an Klarheit und Bestimmtheit noch gewann. Widersprechen aber mussten ihr Alle, welche die Thatsachen, von denen sie zeugte, nicht erlebt hatten, denn Solchen musste sie unverstanden bleiben; ja selbst aufrichtige Christen konnten durch Befangenheit in der bisherigen römischen Anschauungs- und Lehrweise an ihrem Verständnisse gehindert werden. Von den römischen Gegnern und der Art, wie sie unter dem Einflusse der Reformation ihre Lehre gestalteten und aussprachen, ist nun schon die Rede gewesen. Ihr Widerspruch war nicht entfernt geeignet, die Evangelischen irre zu machen. Das Nachgeben jener nöthigte diese nur, um so vorsichtiger zu sein und der Selbstgerechtigkeit in alle Schlupfwinkel zu folgen. Doch diese römischen waren nicht die einzigen Gegner.

Unter den ersten Anhängern der Reformation war Karlstadt einer der begeistertsten; aber seine Begeisterung war ebenso wenig eine ganz lautere, wie seine evangelische Erkennt-

---

1) Vogt, Joh. Bugenhagen. S. 101—267, wo diese ganze, in mehrfacher Hinsicht lehrreiche Schrift. die gleichzeitig (1526) auch in hochdeutscher Uebersetzung erschien, wieder abgedruckt ist. Bug. hatte schon 1520 mit eindringendstem Verständnisse die paulinische Lehre sich angeeignet; vgl. den trefflichen Brief an seine Schüler, Vogt, S. 32 ff.

2) Vgl. seine *annotationes in ep. ad Rom.* v. 1524; dort *56*^{b} über den rechten Begriff der *gratia*; über Rechtfertigung aus Glauben vgl. *9*^{b}, *35*^{a}, *44*^{b} und in den *demegoriae in ep. Joannis primam p. 17*^{b}, *24*^{b}, *30*^{b}, *52*^{b}, *57*^{b}, *60*^{a}. Er wendete sich besonders gegen den Vorwurf, diese Lehre beeinträchtige das christliche Leben, und zeigte, wie aus dem rechten Glauben nothwendig die Werke folgen.

nis eine klare [1]). Wie mächtig der alte Mensch in ihm noch war, zeigte sich in seinen Handlungen gleicher Weise wie in seiner Lehre, und zwar hier besonders in der Art, wie er die Rechtfertigung fasste. Dass er sich hinsichtlich ihrer ganz die augustinischen Bestimmungen aneignete, ist nicht zu verwundern [2]); gerade was an ihnen Irrthümliches war, entsprach seinem Wesen, weshalb er sich auch, soweit wir sehen können, niemals von ihnen frei gemacht hat. Wenn er sich zeitweilig ganz so wie Luther aussprach, so darf man dies nur als einen vorübergehenden Anschluss an dessen Worte ansehen [3]). Noch mehr bestärkt aber ward er in seiner falschen Richtung durch das Studium der Mystik, besonders der »deutschen Theologie,« welcher er einen grossen Einfluss auf sich gestattete [4]).

Die Mystik ist allerdings eine erklärte Feindin der Werkgerechtigkeit, insofern sie das Haften des Menschen an allem Aeusserem bekämpft, dabei ausgehend von einem schroffen Gegensatze zwischen Gott und dem Geschaffenen, der sich ihr bald in einen ursprünglichen Gegensatz des Geistigen und des Leiblichen umsetzt. Das Geschaffene oder das Leibliche, »das Getheilte«, ist an sich unvermögend, Gotte, »dem Einfachen, dem Ganzen,« zu genügen; das Fürsichbleiben also, alles eigenwillige Thun, alles Abarbeiten in der tausendfachen Getheiltheit der Werke kann den Menschen nicht rechtfertigen, sondern führt ihn nur immer weiter von der Rechtbeschaffenheit ab, lässt ihn sich selbst verlieren. Allem, was hierher gehört, allem eigenen Wollen, allem eigenen Thun muss er unbedingt entsagen [5]). Dieser in ermüdender Wiederholung von der Mystik

---

1) Vgl. Einleitung 1, 129, 144, 276, 457.

2) Vgl. z. B. *epitome de impii justificatione* v. Januar 1519.

3) Vgl. die bei Jäger S. 208 mitgetheilten Thesen.

4) Jäger, S. 325, 327, 334.

5) Vgl. »Ain christlich buchlin, wie man sych inn guten werken halten, vnd wem man sy zuschreiben sol ain nutzlich ermanung. H. Satrapitanus. P. Im Jar *MDXXIII.* (N. St. B). Das Schriftchen ist ganz im Tone der Mystiker gehalten. Es handelt von dem Annehmen des Ich und der eigenen Werke als der Sünde und von der vollkomnen Selbstentsagung als dem Mittel zu Gott zu kommen. *A 4b*: »darumb wellen wir bey Gott geacht werden, vnnd bleyben myessen wir vns inn seinen willen vnnd gehorsam Ja auch in den todt vmb in ergeben.« Vom Glauben ist weiter keine Rede. Eine falsche Werkgerechtigkeit haben die Papisten gelehrt, von denen *A 5b* Meffred, Grisch, Reichertshausen, Butro, Holcker genannt werden, bis nun Gott »durch seinen

gepredigte Gedanke war es, der Luther zu ihr hinzog als zu einer werthvollen Bundesgenossin im Kampfe gegen die herrschende Werkgerechtigkeit [1]). Aber darum war die Mystik noch nicht frei von der Selbstgerechtigkeit. Vielmehr setzte sie an die Stelle der Rechtfertigung durch Werke eine Rechtfertigung durch Gefühl und durch Leiden. Der Mensch soll allem Aeusseren und auch sich selbst entsagen, hiervon sich abziehen und sich auf den innersten, tiefsten Grund seines Wesens zurückziehen. Hier findet er Gott, hier vernimmt er die Stimme Gottes, welcher er in aller Stille und Gelassenheit lauschen soll. So von der Welt abgezogen und in sich selbst zurückgekehrt erkennt er Gott und steht und bleibt in Gemeinschaft mit ihm, ist gerecht und selig. Und besonders förderlich auf diesem Wege der Weltentsagung ist das Leiden, durch welches alles äussere Wesen, auch der äussere Mensch, ertödtet wird. Hierin soll der Christ Christo nachfolgen als seinem vollkommensten Vorbilde. Diese Gedanken, denen wir bei Tauler und in der deutschen Theologie oft genug begegnen [2]), eigneten zur Mystik geneigte Männer in der Reformationszeit sich an; sie brachten was jene früheren Mystiker nicht gethan, ja nicht gekonnt hatten, dieselben im Gegensatze gegen die evangelische Wahrheit zum Ausdrucke und nöthigten so die Kirche, sich auch gegen sie zu wenden. Derartige Gedanken treffen wir bei Karlstadt schon in seinen früheren Schriften [3]), doch kehrte er sie gegen Luther erst im Zusammenhange des Sacramentsstreites und auch hier doch nur im Dienste der Abendmahlslehre. Um das Sacrament als Gedächtnisfeier recht brauchen zu können, müsse man zuvor Christum erkannt haben; denn nur das Gedächtnis

---

geist den könmutigen Luther erweckt das heuflin Christi dem Enndtchrist vnnd teuflischen gaisten auss dem rachen zu reyssen.«

1) Vgl. Einleitung 1, 70—71.

2) Ueber Taulers Lehre in Betreff dieses Punctes vgl. C. Schmidt Joh. Tauler S. 111 ff.; über d. deutsche Theol. vgl. d. Ztschr. f. d. gesammt. luth. Theol. und Kirche, 1865 S. 51 ff. und Reifenrath, d. deutsche Theol. des frankfurter Gottesfreundes S. 61.

3) Jäger S. 336 aus d. Jahr 1523: »Gott hat uns Christum, seinen Sohn, als einen Weg, Wahrheit und Leben gesandt, insonderheit von wegen dieser Tugend: Gelassenheit, auf dass wir einen wahrhaftigen und lebendigen Weg hätten, der solch gelassen Leben am höchsten und besten geführt hat', welchem wir möchten desto gewisser nachfolgen und wissen, dass wir unbetrogen sind, so wir ihm nachschreiten und gehen, als er gegangen ist.«

dessen, was man kenne, könne man begehen. In solchem Erkennen Christi bestehe die Gerechtigkeit, und gewirkt werde es, wenn Gott ohne äussere Mittel im Grunde der Seele und zu ihr rede. Paulus vermelde gar säuberlich, dass die Gerechtigkeit, so aus Gott komme, im Erkennen Christi stehe, und in der Kraft seiner Auferstehung und in der Gemeinschaft seines Leidens, dass man seinem Tode ähnlich und gleich werde [1]).

Karlstadt meinte von jeglicher Eigengerechtigkeit sich fern zu halten und alles allein auf die Gnade Gottes zurückzuführen. Unklar, wie er war, erkannte er die Voraussetzungen wie die Folgerungen seiner Sätze nicht, und auch nicht alle seine kirchlichen Gegner, wie z. B. Urban Rhegius [2]), waren dafür schon scharfsichtig genug. Aber Luther erkannte den Grundschaden und wies auch, wenngleich nur im Vorbeigehen, darauf hin, indem er über den Mann klagte, der mit unverstandenen mystischen Redensarten um sich würfe und weder wüsste noch lehrte, was Glaube und Liebe sei [3]).

Schroffer und ungeschlachteter noch trat diese Richtung um dieselbe Zeit auf in Thomas Münzer, der die gottlosen Schriftgelehrten bekämpfte, welche den falschen, erdichteten Glauben predigten. Was aber er dafür als die rechte Wahrheit ausbot, war noch um Vieles unklarer, als die karlstadtsche Heilslehre. »Die gegenwärtige Christenheit muss um ihrer Lust willen ganz und gar hart gestraft werden, auf dass sie nach

---

1) »Von dem widerchristlichen missprauch des herren Brot vnd Kelch«, 1524, B 1 ; ebendort A 4b »welche das rechte erkanntnuss Christi haben, die haben die gerechtigkayt in jrem grundt, als Paulus spricht. Der glawb ist die gerechtigkeit des herzens. Ja das ist war, wenns nit ain gefrorne oder todte erkanntnuss ist, sonder eyn inprünstige hytzige geschefftige vnnd krefftige kunst Christi, die den erkenner in das erkannt leben vnd todt Christi verwandelt, vnd vmb Christi willen möcht alles thun oder lassen, das Christus haben will.« Oder B 2a: »Christus gehorsam erkannt oder der will Christi, welchs des vaters will war, verstanden ist vnser rechtfertigung vnd raynigt daz herz vnd vergibt schult.«

2) »Wider den newen jrrsal Doctor Andreas von Carlstadt, des Sacraments halben, warnung.« 1524 4. 117a ff. Ich citire nach der Sammelausgabe seiner deutschen W W. v. 1562.

3) Zuerst de W. 2, 579 im Brief an die Strassburger. dann in der Schrift wider die himmlischen Propheten, W W. 29, 139, 211, 196: »wie Christus zu erst unser Heil sei, und darnach seine Werk mit dem Wort unser Exempel; das kann er nicht, und weiss vom Neuen Testament eben so viel als vom Alten.«

dem Wegthun aller Ueppigkeit des Glaubens Ankunft im Herzen gewahr werde, welches zum ersten geschieht, wenn der Mensch besprengt wird mit dem Wasser der Weisheit. Da wird der Auserwählte gewahr, dass Gott ganz grosse, überschwängliche Ding an ihm anhebt; darum entsetzt er sich vor Gottes heiligem Namen und hat auch keinen Frieden alle sein Leben lang. Denselbigen muss er von ganzem Herzen suchen, bis dass er durch ihn begnadet werde, zu erkennen, dass sein Name im Himmel von Ewigkeit geschrieben sei. Er kann und mag anders keinen Fried, Freude und Gerechtigkeit haben, die ihm doch durch das rechte Gottesreich zuständig ist«[1]). — Durch Schriften wirkte Münzer nicht weiter in dieser Richtung und seine mündliche Predigt fand ja ein schnelles Ende. Dennoch bildete er einen gewissen Ausgangspunct für die Bekämpfung der evangelischen Rechtfertigungslehre von diesen Voraussetzungen aus. Angeregt wenigstens scheint von ihm der Mann zu sein, dessen Gedanken in den widertäuferischen Kreisen, »wo man mit grosser Einstimmigkeit die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben als eine falsche verwarf,« bald maassgebend wurden: Johann Denk[2]). Dieser, ein noch junger, aber wie es scheint, ungemein begabter Mann war schon stark beeinflusst von der deutschen Theologie, der wir überhaupt in den mystischen Kreisen überall begegnen. Als Münzer auf der Flucht nach Nürnberg kam, trat Denk, offenbar von jenem bestimmt, mit seinen abweichenden Ansichten offener hervor; wohl verlor er darüber das Rectorat an St. Sebald und musste die Stadt meiden; aber auf der Wanderung, die ihn bald nach Augsburg führte, kam er nur noch mehr in Berührung mit ähnlich Gesinnten, besonders mit Wiedertäufern, und gewann einen solchen Einfluss auf sie, dass Rhegius ihn bald »der Wiedertäufer Abt« nennen konnte[3]). So empor gehoben und nachdem er in Augsburg etwas zur Ruhe gekommen war, wagte er es 1526 seine

---

1) Vgl. Einleitung 1, 397. Seidemann. Thom. Münzer S. 62 ff. Förstemann, Neues Urkundenb. S. 236, 244.

2) Ueber ihn vgl. Heberle in den Theol. Studien und Kritiken 1851 und 1855, wo freilich im ersteren Aufsatze die Chronologie etwas verschoben ist. Die strassburger Prediger nennen Denk der Jünger Münzers in ihrer »Getrewe Warnung vber die Artikel so Jakob Kautz, Prediger zu Wormbs, kürtzlich hat lassen ausgohn;« C 2a.

3) »Wider den newen Taufforden, notwendige warnung an alle Christglaubigen«, 1527; 4, 127b. Bucer schrieb am 13. Aug. 1527 an Zwingli: *Denkius, qui his (anabaptistis) modo Papa est; Zw. opp. 8, 81.*

Lehren in einer eigenen Schrift »vom Gesetze Gottes« zu veröffentlichen, welche allerdings die Täufer vieler Orten in ihrem Wahnglauben nur noch mehr befestigte, andererseits aber auch den Dienern der Kirche festere Handhaben zur Bekämpfung bot [1]). Die Ursache, warum er das Buch geschrieben habe, sei, dass er sehe, wie hierin auf beiden Seiten, römischer wie evangelischer, nicht allein das Volk, sondern auch die Hirten irre giengen [2]): dagegen wisse er, dass ihm von Gott die rechte Weisheit gegeben sei [3]). Der evangelischen Rechtfertigungslehre machte er ziemlich deutlich den Vorwurf des Antinomismus; sie stelle das Gesetz als überflüssig hin, und das zeige sich denn auch im Leben, in der allgemeinen Ueppigkeit und Weltlust [4]). Dagegen erklärte er, das Gesetz müsse von jedem Gliede Christi erfüllt werden. »Kein Gesetz ward nie so hoch verstanden oder geschrieben, es ist und muss in dem Leib Christi erfüllt werden. Wer ein Glied an diesem Leib sein will, und das Gesetz nicht in ihm nach seinem Maasse so vollkommen erfüllt wird, als im Haupt, der sehe, dass er sich nicht betrüge; denn wo sich die Glieder nicht annehmen, des sich das Haupt annimmt, da muss die Sache nicht recht zugehen; welches Glied mit seines Hauptes Wohl und Weh nicht Freude oder Mitleid hat, das ist gewiss ein unnützes und gestorbenes Glied, welches aller Gutthat des Leibes beraubt ist so wohl als wäre es nicht daran. Sprichst du: hat denn nicht das Haupt genug gethan und alles erfüllt was zu erfüllen ist für die Glieder? Antwort: ja er hat für die ganze Welt genug gethan und den Weg, den kein Mensch fin-

1) »Vom Gsatz Gottes. wie das Gsatz aufgehaben sey, vnd doch erfüllet werden muss. Item von der waren Lieb.« (E. U. B.) Ueber die Verbreitung seiner Lehren vgl. Heberle in: Theol. Stud. und Krit. 1855 S. 847 ff.

2) Vom Gsatz *A 4a*.

3) Vom Gsatz *A 4b*, *C 2b*, *D 1a*.

4) Vom Gsatz *A 5a*: »Den die gantz welt mitt dem mundt bekennet, vnnd mit den wercken verleugnet, der sagt, Ich bin nit kömen, das Gsatz aufzulösen, sonder zu erfüllen: Der welt flaischliche weysshait. welche sich allweg für das liecht Götlicher erkandtnuss aussgibt, zwagt dise wort auff (verdreht sie) vnd sagt, Christus habe das Gsatz erfüllet, also, das wir es nit bedörffen, vnd so wir das auch erfüllen mussten, würd folgen, das es Christus nitt genug erfüllet hett. — Wann diser verstand war wäre, so gült es gleich, wie man nach der bekerung lebet, wie auch die gantz welt solcher menschen vol ist, deren frücht vnd leben etwa besser sinnd gewesen, eeh sy sich des glaubens rühmbten dann hernach.«

den mochte, den hat er gebahnet, auf dass man ihn wandelte und zum Leben käme. Wer ihn nicht wandelt, der kommt zum Leben nicht und ist ihm der Weg vergebens. Er hat das Gesetz erfüllt, nicht, dass er uns sein überheben wollte, sondern uns ein Beispiel gäbe, ihm nachzufolgen«[1]). Wenn man sage, es sei unmöglich, Gottes Gebot zu halten, so sei das eine dürre Lüge[2]). Das einfachste und höchste aller Gebote, nämlich Gott zu lieben, war Adam schon im Paradiese offenbart. Der Mensch freilich als Mensch kann dies nicht erfüllen, denn er ist Geschöpf, ist Fleisch und Blut; aber Gott spricht den Seinen ohne alles Mittel ein im Grunde ihres Herzens und wirkt in ihnen, und dazu hilft er ihnen durch Christum[3]). »Diese Liebe möchte Fleisch und Blut nicht begreifen, wo es Gott nicht sonderlich in etlichen Menschen bewiese, die man nennet göttliche Menschen und Gottes Kinder, darum dass sie Gott nachschlagen als ihrem geistlichen Vater. Je höher sie nun bewiesen wird, je höher mag sie von den Menschen erkannt werden; je mehr sie erkannt wird, soviel mehr wird sie geliebt; je mehr die Liebe geliebt wird, soviel näher ist die Seligkeit. Darum hat es der ewigen Liebe gefallen, dass der Mensch, in dem die Liebe am höchsten bewiesen wurde, ein Seligmacher seines Volkes genannt würde; nicht dass es der Menschheit möglich wäre, Jemand selig zu machen, sondern dass Gott so völliglich in der Liebe mit ihm vereinigt wäre, dass alles Thun Gottes dieses Menschen Thun wäre und alles Leiden dieses Menschen Gottes Leiden geachtet würde. — Darum, welcher die wahre Liebe begehrt zu erkennen und zu erlangen, mag es nicht näher und leichter bekommen, denn durch diesen Jesum Christum; ja es kann und mag anders nicht erkannt werden denn durch ihn; nicht dass die Seligkeit an Fleisch und Blut, Zeit und Ort gebunden sei, sondern dass es anders nicht möglich ist. Denn wie kein Mensch selig werden möchte ohne Gott,

1) Vom Gsatz *A 5b*.

2) Vom Gsatz *B 3a*.

3) Vom Gsatz *A 6a*, *B 3b*, *C 7b*: »Das new Gsatz ist ain kindtschafft, darumb, das alle die darunter seind, von kainem menschen darzu gebracht werden mügen, sonder allain von dem barmhertzigen Got, alss ainem trewen vater, in jrer seelen abgrundt gezogen vnd geboren werden, also, das er jnen zu erkennen giebt seinen allerliebsten willen, welcher ist die lieb selbst, so in Christo Jesu vorgetragen, vnd durch das Euangeli von seiner herrlichen aufferstandtnuss ausgerüfft worden ist, vnd noch werden soll.«

so mag auch Gott keinen Menschen selig machen ausserhalb des Menschen. Alle die selig werden, sind Eines Geistes mit Gott. Welcher aber der Vollkommenste ist in dieser Liebe, der ist ja ein Vorgänger aller derer, so selig werden sollen, nicht dass er von ihm selbst hie sei, sondern dass es Gott allezeit also gefallen hat, dass man allen denen folgen und gehorchen soll in seinem Namen, die seinen Willen lehren; je besser Einer lehret, je billiger man ihm folgen soll; Niemandt hat ihn aber vollkommer und besser gelehrt, denn der ihn auch am vollkommensten vollstreckt hat, ist Jesus Christus. — Dies ist die Ursache, dass geschrieben ist und man sagt; alle so selig werden, müssen durch diesen Jesum selig werden, die Vollkommenheit im Geiste zu betrachten, welche das einige Ziel ist, auf welches alle die, so selig werden sollen, sehen müssen; und so wenig ein Jeder darauf siehet, soviel gebricht ihm an der Seligkeit; so nahe ihm Einer kommt, so fern ist er der Verdammnis entronnen« [1]. In dieser Liebe besteht auch die Glaubensgerechtigkeit, die alles thut, was Gott will, während die Gesetzesgerechtigkeit am Buchstaben haftet [2]. So kann der Christ das Gesetz erfüllen und dazu kommen, dass er ohne Sünde lebt, wenn er gleich die Anfechtung noch spürt [3].

Der Charakter dieser Lehren erhellt aus dem Angeführten hinlänglich. Die Gefühle und Regungen des eigenen Herzens nahm man für göttliche Offenbarungen; an ihnen wähnte man zu erkennen, dass man mit Gott in Gemeinschaft stehe, heilig sei und vermaass sich nun mit Werken, die in Aeusserlichkeiten sich bewegten, und meistens auf Bändigung des äussern Fleisches abzielten, das Gesetz Gottes vollkommen zu erfüllen; man war stolz darauf, wenn man von denen, welche man für die Welt

1) Vom Gsatz *C 4a* ff.

2) Vom Gsatz *C 6a*: »Hierauss ist wol vernämlich, warumb es geschriben stehe, das auss des Gsatzs wercken niemandt wurde gerechtfertiget vor Got, dann die gerechtigkait dess glaubens, die vor Gott gilt, soll vnd muss alle werck des Gsatzes weyt übertreffen, vnnd sich alles erlaubnuss so vnter der volkommenhait ist, verzeyhen. Dann dise gerechtigkait ist berait vnd begert gründtlich Got dem Herren alles das wider zu stellen, so ihm zugehörig ist, das ist, alles das wir haben und vermögen. Die gerechtigkait aber, die auss dem Gesatz kumbt, verwilligt sich nit mehr, dann so im Gsatz ausstrücklich geschriben steht, vnd behilfft sich aller erlaubnuss, so sy auss dem Gesatz ergrübben vnnd finden kann.«

3) Vom Gsatz *A 6a*, *A 8a*.

hielt, zu leiden hatte und sah auch darin eine Bethätigung und Vermehrung seiner eigenen Gerechtigkeit. Das ganze Wesen war nichts Anderes als eine neue Art der Selbstrechtfertigung des natürlichen Menschen. Als solches ward es auch gleich erkannt und behandelt. So bezeichneten die augsburger Prediger es richtig als ein neues Mönchswesen und sagten: »was hilfts denn, dass sich die Wiedertäufer fast reissen, von aussen ein züchtiges, geistliches Leben anzurichten und inwendig noch kein Ernst vorhanden ist? Nichts hilft es, eine neue Möncherei wird daraus, die viele einfältige Leute mit falschem Scheine verführt. — Sie achten Christum allein für einen Lehrer, wie einen anderen Propheten und Apostel, der kommen sei, und habe gute Regel gegeben, wie man solle christlich leben und fromm werden. O was grosser Blindheit steckt in diesen Leuten! wie wissen sie so gar Nichts von Christo! meinen, wenn sie sich nun wiedertaufen, so auch Christus im Jordan getauft sei, so sei es ausgerichtet. So verleugnen sie alle Macht und Wirkung Christi und machen allein einen Lehrer aus ihm, der gekommen sei und seines Vaters Willen mündlich gepredigt habe. Wenn nun dem also wäre, was wäre Christus mehr gewesen seines Thuns halben, denn Mose? — Darum bitten wir dich und deine Gesellen, erkennet euren grossen Mangel, lasst euch am natürlichen Lichte nicht genügen, es weiss den Weg zu Gott nicht; gebt Gott die Ehre, verwerft nicht die angebotene Gnade in Christo, sondern bittet Gott, dass er euch Christum, das wahre, unbetrügliche Licht und den rechten Zuchtmeister zu erkennen gebe« [1]). Aber die Täufer liessen sich nicht warnen. Wo wir sie finden, von Strassburg bis Mähren, und welches auch ihre Führer waren, Hetzer oder Kauz, oder Hubmaier oder Hut, überall begegnet uns bei ihnen unter anderen Irrthümern auch ein heftiges Kämpfen gegen die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben, gegen »das Zechen auf die Kreide Christi«, ein Streben nach selbstersonnener Heiligkeit, ein stolzes und

1) In der nothwendigen Warnung wider den neuen Tauforden, welche Rhegius im Namen seiner Amtsbrüder schrieb; Rhegius W W. 4, *135a*, *140a*, *139b*. Zu Anfang *127b* ff. entwickelt er schön, welches die übereinstimmende Lehre der evangelischen Prediger sei. Hiermit ist zu vergleichen, was Justus Menius 1530 in seiner tüchtigen Schrift »der Wiedertäufer Lehre« Luthers W W. wittenberg. Ausg. 2, 270a und 273b über die Rechtfertigungslehre der Täufer auf Grund seiner vielfachen Verhandlungen mit den thüringischen sagt.

eigengerechtes Verachten aller, welche nicht den von ihnen empfohlenen Weg zum Himmel wandeln wollten [1]).

Von einer mystischen Rechtfertigungslehre kann man in gewissem Sinne auch bei Zwingli reden [2]). Zwar im Anfange schien er evangelisch zu lehren. Das Evangelium sei eine Kraft Gottes, selig zu machen, die daran glauben. Niemand könne nämlich zu Gott kommen, er thue denn den Willen Gottes; den können wir aber nicht erfüllen, einmal weil wir Sünder und Todte seien und dann, weil der Wille Gottes so lauter, gut und gerecht sei, dass keine Creatur ihm zu genügen vermöge. Zuerst nun werde uns von der Barmherzigkeit Gottes durch den Tod des Sohnes, wenn wir an den glauben, der Tod abgenommen; dies sei der erste Theil des Evangeliums. Sodann habe Christus, allein ohne Sünde und gleich gut mit dem Vater, den Willen Gottes gethan, und wenn wir an ihn glauben, so sei er auch unsere Vollkommenheit vor Gott. Darin bestehe des Evangeliums anderer Theil [3]). Aber mehr und mehr gewannen seine philosophischen Grundanschauungen auch auf seine Theologie bestimmenden Einfluss und trübten deren evangelischen Character an vielen Stellen [4]). Bei seinen Versuchen, die Wieder-

---

1) Ueber Hetzer vgl. den trefflichen Aufsatz von Keim in d. Jahrbb. f. deutsche Theologie, 1856 S. 215—288, wo auch nachgewiesen ist, dass Hetzer erst 1526 in Strassburg mit Denk bekannt und von ihm beeinflusst ward. Ebendort S. 273 über Kauz; dazu *Zw. opp. 8, 75—78* die Klagen und Berichte der strassburger Geistlichen über die Wiedertäufer an Zwingli und besonders die ganze oben S. 56 Anm. 2 genannte Schrift.

2) Sigwart, Ulrich Zwingli S. 151 ff.

3) So 1523 in »Uslegen und gründ der schlussreden oder artikel,« *opp. 1, 185*, wo er dann im Anschlusse an Anselm die Versöhnungslehre entwickelt. Damit übereinstimmend *1, 429 sqq.* in der Predigt »von göttlicher und menschlicher gerechtigkeit« auch v. 1523.

4) Zeller hat Recht, wenn er Theol. Jahrbücher 12, 94 ff. und 16, 1 ff. gegen Sigwart behauptet, die zwinglische Theologie sei nicht theoretischen Ursprungs, sondern beruhe auf practischem Bedürfnisse. Dies letztere blieb auch; aber je mehr Zw. seine Theologie im Kampfe mit Gegnern ausbildete und systematisirte, um so mehr gab er philosophischen Anschauungen Raum, welche sein werdendes System gründlich verunreinigten. Auch darin thut Sigwart zuviel, dass er diese philosophischen Grundsätze fast ganz auf Picus von Mirandula zurückführt und sie Zw. von diesem entlehnen lässt. Sie waren offenbar Zw.'s eigene, die aber durch das Studium früherer Philosophen wie des Genannten und der Stoiker gestärkt wurden und dadurch um so mehr

täufer wissenschaftlich zu widerlegen, trat dies klar zu Tage und bald merkten auch die deutschen Reformatoren, dass Zwingli nicht nur in der Sacramentslehre, sondern auch in Betreff der Rechtfertigung von der Schrift abwich [1]). Schon 1525 sprach er seine Misbilligung der Lehre Luthers aus [2]) und entwickelte die eigene dann klar genug in einer Streitschrift gegen die Wiedertäufer, denen er zu beweisen hatte, dass man die Kinder, die doch noch nicht glauben könnten, taufen dürfe. Die Wurzel der Gedankenreihe, welche er hier entwickelte, ist der Satz, dass das Heil lediglich von dem allmächtigen und unwandelbaren Gotte komme, ohne irgend ein Zuthun und Verdienst des Menschen; es beruhe auf dessen freiem, ewigem Vorsatze. Da sei nun die schwierige Frage: wie beseligt und rechtfertigt denn der Glaube? Zwingli antwortete: »das Erste ist der Vorsatz oder die Wahl Gottes, das Andere die Bestimmung (des Einzelnen), das Dritte die Berufung, das Vierte die Rechtfertigung. Da nun dies alles Handlungen Gottes sind und der Glaube dabei erst an der vierten Stelle steht, wie können wir sagen, dass durch den Glauben das Heil erlangt werde? Denn wo der Glaube sich findet, da ist die Rechtfertigung schon vorhanden, ja lange ist bei Gott das Heil eines Jeden beschlossen, so dass der so Erwählte nicht verdammt werden kann. Durch eine leichte Redefigur, die Synekdoche, werden alle Schwierigkeiten gehoben. Man hat hier Glaube zu nehmen für Gottes Wahl, Bestimmung, Berufung,

---

Macht über sein theologisches Denken gewannen. Dies ward im Anfange, als er selbst zuerst in die Schrift sich einlebte und mit frischer Begeisterung Andere in sie einzuführen suchte, mächtiger von der Schrift bestimmt, gerieth aber später, besonders durch die theologischen Kämpfe unter die Herrschaft der Philosophie, der zu Liebe dann auch die Schrift sich arge Mishandlungen gefallen lassen musste.

1) Nach dem marburger Gespräche berichtete Mel.: »zum Vierten reden sie und schreiben unschicklich davon, wie der Mensch vor Gott gerecht geschätzt werde, und treiben die Lehre vom Glauben nicht genugsam, sondern reden also davon, als wären die Werk, so dem Glauben folgen, dieselbige Gerechtigkeit. Auch thun sie bösen Bericht, wie man zum Glauben komme.« *C. R. 1, 1099;* vgl. *1104.* Dazu Luther W W. 30, 224.

2) *Opp. 3, 230,* wo er die lutherische Sacramentslehre, ohne L. zu nennen, bestreitet, heisst es: *ignorarunt isti, verbo absit invidia, quid fides esset aut quomodo in homine nasceretur. Diximus dudum, fidem rem esse, non scientiam, opinionem sive imaginationem. Sentit ergo homo intus in corde fidem; tunc enim nascitur, quum homo sibi desperare incipit ac soli Deo fidendum esse videre.*

welche alle in dieser Folge dem Glauben vorhergehen. Denn wenn du sagst: Gottes Wahl beseligt, Gottes Bestimmung beseligt, Gottes Berufung beseligt: wirst du stets das Rechte sagen. Warum? weil jenes in dieser Ordnung so unter sich zusammenhängt, dass man wohl das eine ohne das andere nennt, aber darum die anderen nicht ausschliesst, zumal wenn man den Glauben nennt, der unter Wahl, Bestimmung und Berufung steht und ihnen folgt. Da also der Berufung die Rechtfertigung, die aus dem Glauben ist, gleich nachfolgt, sehen wir, wie man leicht dem Glauben das Heil zuschreiben kann, deshalb, weil, wer den Glauben hat, berufen, bestimmt, erwählt ist. Warum wird aber dem Glauben vor den anderen das Heil zugeschrieben? Deshalb, weil wir von ihm am ersten Kenntnis gewinnen können. Denn nach dem Worte Petri fragt Jeder zuerst sein Gewissen und erforscht dies. Wenn dies richtig antwortet, d. h. wenn es mit Freudigkeit, mit zweifelloser Ueberzeugung richtig von Gott hält, dann hat er das sicherste Zeichen seines ewigen Heiles. Denn wer den Glauben hat, der ist berufen; wer berufen ist, der ist bestimmt; wer bestimmt ist, der ist erwählt. Gottes Wahl aber bleibt fest. Also wer den Glauben hat, der ist gerechtfertigt« [1]).

Nach diesem Zusammenhange war das Rechtfertigende für Zwingli in Wahrheit die ewige Wahl Gottes, welche von jeher Einzelne zum Gegenstande hatte und an ihnen allein in der Zeit sich vollzog [2]). In dieser Reihe fand der Glaube als freie, wenngleich durch den Geist Gottes erst ermöglichte Selbstentscheidung mit gleichzeitiger Möglichkeit des Unglaubens keinen

1) *Opp. 3, 425 sqq.* im *elenchus contra catabaptistas* von 1527. Ueber die Uebersetzung der Worte: *ea si recte respondet etc.* könnte man allenfalls streiten.

2) So sagte er mit dürren Worten im J. 1531, *opp. 6a, 340: et ipsa fides non salvat, si proprie loqui volumus, sed signum est salvationis et electionis. Tractus enim patris salvat et justificat et operatio spiritus sancti; fides autem signum est omnium electorum.* Vgl. *348.* Dazu *6b, 106: electio, si proprie velimus loqui, salvat, non fides; sed quia fides certum signum est te esse electum, tribuitur fidei, quod est electionis. 6b, 115: electionis est salus. Fides autem signum est certissimum electionis, fidei vero signa et indicia opera sunt. 6b, 155* zu *1 Cor. 7, 19: idem est, quum Paulus in Romanis fidei et quum hic observationi mandatorum Dei justificationem tribuit, tametsi proprie electionis est. Nam utitur Paulus his, quae nobis sunt notissima.* Alles dies Stellen aus dem J. 1531.

Platz, sondern er war in zwinglischer Fassung die letzte der unfehlbaren Wirkungen Gottes, welche dem Betreffenden ein Zeichen dafür sein konnte und sollte, dass alle vorher nothwendigen Wirkungen Gottes auch vorhanden seien. Dies Zeichen ist aber an ein bestimmtes Alter des Menschen gebunden, so dass man von den Kindern, die solches Alter noch nicht erreicht haben, nicht ohne Weiteres sagen darf: wer nicht glaubt, ist verdammt. Sie können sehr wohl erwählt sein, aber man vermag dies noch nicht zu erkennen [1]). Wenn dagegen Jemand zu der Reife des Alters gekommen ist, welche die Frucht der Erwählung bringen soll, und Glauben zeigt, so soll man von dessen Seligkeit überzeugt sein, wie man andererseits deren Verwerfung als gewiss annehmen muss, die keinen Glauben zeigen. Gerecht und selig werden nur die Einzelnen, welche Gott nach seinem freien Belieben von Ewigkeit dazu erwählt hat, und diese Wahl ist weder an sich noch in ihrer geschichtlichen Verwirklichung durch irgend etwas am Menschen bedingt; vielmehr ist der Mensch auch hier durchaus von dem allmächtigen Gotte abhängig. Dieser thut mit unausbleiblichem Erfolge Alles, was zur Rechtfertigung und Beseligung des Menschen nöthig ist, d. h. er führt seinen Erwählungsrathschluss an ihnen aus. Das letzte, was er hierzu vor der Verherrlichung wirkt, ist der rechtfertigende Glaube, rechtfertigend insofern, als er uns sicher zeigt, dass wir erwählt sind [2]). Gott wirkt ihn in uns allein durch seinen Geist und zwar unmittelbar, nicht durch Mittel, wie durch das Wort; der Glaube muss dem Worte vorangehen. Man kann ihn auch als die »Salbung« bezeichnen, durch welche wir in uns mit Gewissheit verspüren, dass wir bei Gott in Gnaden stehen [3]). Sein Wesen ist das völlige »Gelassensein« auf

1) *Opp. 3, 427*: *est enim fides non omnium eorum, qui electi sunt, ut jam de infantibus electis patuit, sed electionis, destinationis ac vocationis fructus suo tempore redditus.*

2) *Opp. 2b, 7* v. J. 1527 geg. Luther: »Unser gloub, den wir zu gott durch und in Christum Jesum habend, der macht uns heil. Ist war. Kummt aber nit daher, dass der gloub, eigenlich nun von uns entsprungen, das vermög; sonder, welcher gloubt, den hat gott vor und ee erwälet und zogen, Joh. 6, 65. So stat ie der gloub allein us der wal gottes.«

3) *Opp. 2b, 9*: »Man lernt den glouben nit us den worten, sunder gott leert uns jn; und denn ersehend wir den glouben auch in den worten, das ist, das, so wir gloubend, findend wir auch das wort droum.« S. 11: »der gloub oder die salbung empfindt in jr selbs, dass uns gott mit sinem geist inwendig sicheret.«

Gott, das zweifellose Ueberzeugtsein, dass Gott das höchste Gut sei, der täuschen und getäuscht werden weder könne noch wolle [1]). Wohl heisst es, wir sollen glauben, dass Gott durch Christum uns versöhnt sei; aber der Glaube soll sich dann doch nur auf die Gottheit Christi richten; die Menschheit ist uns nur ein Pfand der Gnade; denn Gott wird uns nichts abschlagen können, da er seinen Sohn für uns gegeben hat: in Erwägung dessen werden wir es wagen, zu der Barmherzigkeit Gottes zu laufen [2]). Und genau genommen, wie es auch nach dem ganzen Zusammenhange der Gedanken nicht anders sein kann, ist das,

---

1) *Opp. 2b, 7*: »Nun ist aber der gloub nüts anders weder uf gott gelassen syn; denn also hat gott den bund mit allen userwälten gemachet, dass sy jn allein anbetind, jn allein vereerind als einen gott, jm allein anhangind.« Gleichzeitig *opp. 5, 59, annott. ad Genesin* zu *cap. 15: „haec justitia, id est innocentia est apud Deum, certo et indubitato credere Deum esse optimum et supremum bonum, qui nec falli nec fallere non magis velit quam possit. Qui ad hunc modum credit, is Deo certissime fidit, ab eo totus pendet, soli ejus bonitati et misericordiae innitens; neque hunc fallet sua spes.* Eine Stelle, die aus der sog. Prophezei, also doch mehr volksthümlicher Schriftauslegung, stammt und wie alle diese wenigstens nicht mit strengstem Wortlaute Zwingli zugeschrieben werden können; Beweise zweiter Classe.

2) *Opp. 5, 209, annot. in Exodum, 1527* auch aus der Prophezei: *vera fides est, quae in Dei misericordiam ac justitiam perpetua meditatione fertur; nam utraque in Christo nobis (tametsi in omnibus operibus suis reluceant) clarissime ostendit pientissimus pater, misericordiam quidem quod unigenitum suum pro nobis dedit, ut per eum vivamus; justitiam vero, quod eidem non pepercit, sed in gravissimos corporis cruciatus ac mortem turpissimam tradidit, quibus nostra peccata expiaret. 2b, 7* im Anschlusse an die Stelle in der vor. Anm.: »also folgt, dass auch uf den herren Christum Jesum vertruwen grundlich allein uf sin gottheit gebuwen ist, darum dass er der war gott ist, als er selb klarlich ze verston gibt Joh. 12, 44. — so folgt, dass wir uf Christum Jesum allen grund des gloubens allein darum setzend, dass er warer gott ist. Was ist dann die menschheit? Ein gwüss pfand der gnaden; dann die darum in'n tod ggeben ist, dass die göttlich grechtigkeit vergnügt und mit uns versünet werd, damit wir vertruwt zu der gnad und barmherzigkeit gottes loufen gdörind durch das tür pfand sines eignen suns, den er uns ggeben hat. Dann was wirt er uns können abschlahen, so er sinen eignen sun für uns ggeben hat, Röm. 8, 32«; auch *2b, 11.* Ueber Christi Versöhnungswerk vgl. v. 1531 *opp. 6b, 1 sqq.*, wo es wohl heisst: *Christus pretium est, quod pro redemptione nostra datum est, per ipsum injustitia nostra deleta est et obliterata coram Deo. In ipso justitia Dei placatur.* Dann aber wird doch das Hauptgewicht auf das vorbildliche Leiden des Herrn gelegt. Dazu *6b, 86—88.*

worauf wir uns verlassen sollen, doch nicht Christus als die eigentliche Bedingung und der letzte Grund unseres Heiles, sondern der unwandelbare Erwählungsrathschluss Gottes. An diesem haftet der Mensch in dem durch den Geist gewirkten Glauben, der ein neues thatkräftiges Wesen ist und sich als solches von Hoffnung und Liebe zu Gott nicht streng unterscheiden lässt, sondern mit ihnen zusammenfliesst [1]).

Dies die Rechtfertigungslehre Zwinglis, wie er sie je länger je klarer aussprach [2]). Als das Wesentliche tritt in ihr das

---

1) Vgl. *opp. 3, 285* im *commentarius* v. 1525 diese Vermischung und die mehr als wunderliche Schriftauslegung. Von 1527 *annot. in Exod. opp. 5, 209: fides vera et vetus est credere in Deum Abrahami, hunc innocentia et vitae integritate venerari ac colere.* Von 1531 *annot. in ep. ad Rom. opp. 6ᵇ, 92*; hier ersetzt er zu 5, 5 ἀγαπή durch *fides* und erklärt, dass *fides* und *caritas* dasselbe sei; *per dilectionem, id est per fidem, quam Deus per spiritum suum effundit in corda nostra. 6ᵇ, 175* zu *1 Cor. 13: qui vero jam non intelligunt fidem spem et caritatem eandem rem esse, nempe hanc in Deum fiduciam, multis locis frequentissime impingunt. — Hinc fit, ut quando quidem haec tria complectitur una pietas, fides pro caritate et spes pro fide accipiantur et haec tria aliud nihil sunt, quam ardens in domino cor.* Diese Aeusserungen konnten den deutschen Reformatoren noch nicht bekannt sein.

2) Des zum Beweise einige zusammenhängende Stellen aus der wichtigen Schrift *de providentia Dei* v. Aug. 1530, *opp. 4, 118: fides est res vera et constans a numine, in quod solum recte speratur, homini data, qua certe et firmiter fidit invisibili Deo. — 4, 121: quum ergo fides ea lux et securitas animi sit, qua scit, se agnoscere unum illum ac verum Deum, unum illum salutem suam et copiae cornu esse; eundemque quoque tam divitem esse, ut omnia possit et habeat, deinde tam benignum et liberalem, ut volens det et dare gaudeat: quum, inquam, fides ea lux et pastus animi sit, conficri aliud non potest, quin fides justo, hoc est, ad hunc modum fidenti ac securo de bonitate et haereditate Dei, vita sit ac robur, quo se devotum tuetur ab omni adversitate. — Fides itaque iis datur, qui ad vitam aeternam electi et ordinati sunt; sic tamen, ut electio antecedat et fides velut symbolum electionem sequatur. 4, 122: qui fidem habent, justi, hoc est, absoluti sunt, ut nihil ipsos damnationis maneat. Non quasi fides velut opus sit, cui debeatur peccatorum venia, sed quod qui fidem habent in Deum, sciunt supra omnem ambiguitatem Deum sibi esse per filium suum reconciliatum et peccati chirographum sublatum.* Zuletzt hängt doch Alles von der Erwählung ab; das Werk Christi wird nur nebenbei erwähnt. *4, 123: antecedit electio fidem. Quo fit, ut qui electi sunt et ad fidei cognitionem non veniunt, quomodo infantes, nihilo minus aeternam beatitudinem adipiscantur; electio enim est, quae beatos facit. — Non est igitur universale, quod qui fidem non habet, damnetur; sed qui fidei rationem exponi audivit et in perfidia perstat ac*

Bestreben hervor, das Heil schlechthin auf die Ursächlichkeit Gottes zurückzuführen. Ihr Kern liegt darin, dass der Mensch wissen soll, wie sein ganzes Dasein allein von Gott abhänge, so beruhe auch seine Seligkeit lediglich auf dem ewigen, unabänderlichen Erwählungsrathschlusse Gottes, und dass er eben hierin deren festesten Grund sieht. Dagegen tritt die Beziehung auf die Sünde als eine Verschuldung an dem heiligen Gotte, auf den Zorn des verletzten Gottes, der auf dem Sünder lastet, auf den Gottmenschen als den alleinigen Versöhner dieses Zornes und darum auch den schlechthin alleinigen Grund des Heiles für jeden Menschen, sehr zurück. Wohl sagt Zwingli bestimmt genug, nur Christus sei das Lösegeld für unsere und sogar für aller Welt Sünde. Aber wie er mit dem letzteren keinen Ernst machen konnte wegen seiner Lehre, dass doch nur die einzelnen von Ewigkeit her Erwählten erlöst und gerechtfertigt würden, so musste er auch die Bedeutung des ersteren abschwächen. Er betrachtete Christi Leben vorwiegend unter dem Gesichtspuncte, dass es die höchste Offenbarung göttlicher Gerechtigkeit und göttlicher Milde sei, wodurch wir um so mehr gereizt werden sollen, Gott zu vertrauen, uns ganz Gott zu überlassen [1]. Kann sich dabei das wirklich erwachte Gewissen beruhigen? Der Glaube, dies feste Sichverlassen auf den Erwählungsrathschluss Gottes und Ruhen in ihm, wird von Gott lediglich inwendig im Menschen durch den Geist ohne alle äusseren Mittel gewirkt, wo und wann er will, so dass er sich nicht einmal an das geschichtlich begränzte Gebiet der Kirche bindet, sondern auch unter den Heiden seine Erwählten, also auch Gerechtfertigten hat. Dieser Glaube ist dem Menschen Zeichen und Zeugnis seiner Rechtfertigung. Aber wird denn da nicht des Chri-

---

moritur, hunc possumus fortasse inter miseros adjicere. Daraus ergiebt sich ihm etwas für die Heiden: *nihil enim vetat, quominus inter gentes quoque Deus sibi deligat, qui revereantur ipsum, qui observent et post fata illi jungantur; libera est enim electio ejus.* Er will lieber das Loos des Sokrates und Seneca theilen, als das des röm. Pabstes. Gewirkt wird dieser Glaube in allen Erwählten unmittelbar von Gott durch den Geist; *4, 125: ipse tractus internus immediate operantis est spiritus. — Sic omnia, quae circum hominem fiunt, sive ad corpus sive pertineant ad animum, a Deo sunt tamquam vera et sola causa, ut nec peccati opus ab alio sit, quam a Deo, quantumvis illi non sit peccatum.*

1) Vgl. besonders die *fidei ratio* v. 1530, *opp. 4, 5,* wo eine sehr bezeichnende Stelle steht, und *fidei christianae expositio,* gedruckt erst 1536, *opp. 4, 47, 60.*

sten Ruhe abhängig gemacht von seinem Gefühle? Ist nicht die Gefahr da, dass der noch Unbekehrte und in seinen Sünden Sichere und Sorglose sich eben auf diese Sicherheit berufe? Und ist nicht die viel grössere Gefahr vorhanden, dass der Erwachte und über seine Sünden ernstlich Bekümmerte, der solches Gefühl der Sicherheit und des Friedens nicht in sich spürt, in Verzweifelung gerathe, weil er daraus schliessen muss, er sei nicht erwählt?

Dass auch die zwinglische Rechtfertigungslehre auf die Gestaltung des Bekenntnisses in diesem Puncte von bestimmendem Einflusse gewesen sei, lässt sich nicht nachweisen. Die Stellen, in welchen er sie am klarsten entwickelte, kamen erst später zur Kenntnis der deutschen Reformatoren [1]; für jetzt hielten sie noch an dem Glauben, dass auch in diesem Puncte zu Marburg durch Nachgeben der Schweizer eine Uebereinkunft erzielt sei, und für die römischen Gegner war die schweizerische Abweichung in dieser Lehre noch nicht so auffällig geworden, dass sie trotz des marburger Friedensschlusses eine öffentliche Zurückweisung vernothwendigt hätte, wie dies bei anderen Lehren allerdings der Fall war. Dagegen galten die Wiedertäufer den Evangelischen von Anfang an als Prediger einer bald feineren, bald gröberen Selbstgerechtigkeit, welche man demgemäss mit denselben Gründen zu bekämpfen habe, wie die Römischen [2], denn diese waren es doch, in welchen man die eigentlichen Vertreter des die Kirche vergiftenden Irrthums sah und sehen musste. Nun ward schon erwähnt, dass, als der Kampf ausgebrochen war, die römischen Theologen ihre Lehre, ohne deren Charakter im Wesentlichen zu ändern, doch nicht unbeträchtlich mässigten, indem sie den Glauben mehr betonten und das Rühmen der Werke wenigstens beschränkten [3]. Ein Anderes zeigte sich bei den Evangelischen. Weit entfernt darum auch abzuschwächen, sahen sie sich durch das theilweise Nachgeben der Gegner nur

1) Als dies geschah, zürnte Luther freilich um so heftiger, W W. 32, 399 ff.

2) W W. 26, 277 in der Schrift von der Wiedertaufe. »es ist ein Werkteufel bei ihn (den Wiedertäufern), der giebt Glauben für und meinet doch das Werk, und führet mit dem Namen und Schein des Glaubens die arme Leut auf Trauen der Werk.«

3) Sehr deutlich zeigt sich dies Zurückweichen schon 1523 in dem Verfahren der Univ. Ingolstadt gegen Arsacius Seehofer, Luthers W. W. 29, 78 ff.

veranlasst, ihre Lehrfassung zu schärfen [1]). Predigten jene die Werkgerechtigkeit fortan in verdeckterer Weise, so musste es ihnen darauf ankommen, auch alle diese Decken wegzuziehen, um dem Gewissen alle falschen Ruhekissen zu nehmen und es über sein wahres Verhältnis zu Gott klar zu machen. Ihre Lehre gerieth keinen Augenblick ins Schwanken, denn sie ward getragen von gewissester Lebenserfahrung, der die Schrift in allen ihren Theilen Zeugnis gab. Darum vermochten auch die sittlichen Entartungen, welche der Lehre vom Glauben Schuld gegeben wurden und welche den Evangelischen viel schwerer auf's Herz fielen als die Einwände ihrer Gegner, sie nicht irre zu machen [2]). Sie wussten, dass dies eine falsche Verknüpfung von Ursache und Wirkung sei.

Am meisten war der Misbrauch, der mit der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben getrieben ward, ihnen selbst beim Beginne der Kirchenvisitation entgegengetreten. Sie sahen, dass von Seiten der evangelischen Kirche dagegen etwas geschehen müsste, ordneten nun aber nicht an, dass man auch von den Werken neben dem Glauben als ihn ergänzend oder auch nur als in irgend bedingendem Verhältnisse zur Rechtfertigung stehend predigen sollte, sondern sie giengen zurück auf die Entstehung des Glaubens, zeigten wie man es hier vielfach zu leicht nehme, und wie es deshalb nicht zum rechten Glauben komme. Man rede viel von den Thatsachen des Heiles, ohne sie wirklich erlebt zu haben, und rechne sich dies eigene Denken und Reden dann als Gerechtigkeit an. Man lebe eben doch immer noch im Wahne, dass man sich selbst zum Glauben und somit zur Gerechtigkeit bereiten könne. Darum drangen sie nun um so mehr auf die Predigt der Busse, unter welcher sie nicht sowohl Erkenntnis des eigenen Unvermögens, zu Gott zu kommen, verstanden als vielmehr zuerst Furcht vor dem Zorne des heiligen Gottes und Schrecken des Herzens über die Schuld, die der Sünder durch Verletzung des göttlichen Gesetzes auf sich geladen habe. »Etliche reden also: man muss

---

1) Es hätte natürlich keinen Werth, wenn hier eine Reihe von Aeusserungen beliebiger evangelischer Theologen aufgezählt würde; vielmehr kommt es darauf an, solche Urkunden herbeizuziehen, in denen die Kirche als solche ihrem Glauben und ihrer Lehre Ausdruck zu geben veranlasst ward. Unter diesen sind zu beachten die doch gewiss als Gemeindebekenntnis aufzufassenden Kirchenlieder wie: Nun freut euch, lieben Christen, gmein; und: Es ist das Heil uns kommen her.

2) Vgl. Einleitung 1, 408, 498 ff.

sich erkennen, dass die ganze Natur arg sei u. s. w. Solche Worte sind wohl recht, aber etliche meinen, wenn sie schlecht so sie denken können, sie erkennen sich und werden dadurch nur frevel. Es ist aber ein viel ander Ding, sich erkennen, und: durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde; denn das heisset die Sünde erkennen: Reue und Leid darob tragen und erschrecken von Herzen vor Gottes Zorn und Gericht« [1]). Durch die Predigt des Gesetzes muss dem Herzen gezeigt werden, wie es wegen seiner Sünde dem Zorne Gottes unterstellt, dem Gerichte verfallen ist. Dann wird es wirklich sein gänzliches Unvermögen, zu Gott zu kommen, einsehen und sich nicht aus diesem Unvermögen gar eine Entschuldigung machen und dabei sich beruhigen. Solche wahre Erkenntnis der Sünde lässt ihm keine Ruhe und macht es ihm unmöglich, in einem »erdichteten,« einem Wahn-Glauben zu beharren. Es kommt nicht eher zum Frieden, als bis es weiss, dass der Zorn Gottes versöhnt, seine Schuld getilgt, seine Sünde vergeben ist. Es weiss aber, dass dies nur geschieht, wenn dem heiligen Gesetze Gottes, welches es selbst übertreten hat, vollkommen Genüge geschehen ist, und im vernichtenden Gefühle der eigenen Ungerechtigkeit ergreift es nun umso begieriger die Kunde, dass Christus das ganze Gesetz durchaus erfüllt hat und dass dessen Gerechtigkeit sein eigen sein soll. Alles Eigenen baar erfasst es die vollkommene Gerechtigkeit Christi, die ihm im Worte angeboten wird, und getröstet sich dessen, dass um Christi willen Gott ihm nicht mehr zürnt, sondern ihm seine ganze Ungerechtigkeit vergeben hat. Dies ist der rechte Glaube, wenn der Mensch Christum mit allem, was er gethan und erworben hat, sich aneignet und auf ihn allein mit unbedingtem Vertrauen sich verlässt. Nur dieser Glaube giebt dem Gewissen Frieden.

Auch die letzten Sätze waren also scharf und bestimmt im Visitationsbüchlein von 1528, dem Obiges entnommen ist, ausgesprochen; aber vorwiegend bestrebte man sich hier doch, den Pfarrern und Lehrern zu zeigen, wie sie den rechten Weg zum rechtfertigenden Glauben predigten sollten. Dass Christus die Sünde der Welt auf sich genommen, den Zorn Gottes gebüsst und das ganze Gesetz erfüllt habe, leugnete ja auch die römische Kirche nicht; aber das blieb ihr gegenüber festzustellen, dass um diese Gerechtigkeit zu erlangen, der sündige Mensch gar nichts thun könne, sowie dass sie allein, die in sich abgeschlos-

---

4) Unterricht der Visitatoren von 1528, *C. R. 26, 70,*

sene und vollendete, es sei, derentwegen der Glaubende vor Gott als gerecht gelte, nicht aber das nun auch in ihm anhebende und wachsende neue Leben. Darum schrieb Luther 1528: »ich bekenne und weiss aus der Schrift zu beweisen, dass alle Menschen von Einem Adam kommen sind und von demselbigen durch die Geburt mit sich bringen und erben den Fall, Schuld und Sünde, die derselbige Adam im Paradies durch des Teufels Bosheit begangen hat, und also sampt ihm allzumal in Sünden geboren, leben und sterben und des ewigen Todes schuldig sein müssen, wo nicht Jesus Christus uns zu Hülf kommen wäre und solche Schuld und Sünd als ein unschuldigs Lämmlein auf sich genommen hätte, für uns durch sein Leiden bezahlet und noch täglich für uns stehet und tritt, als ein treuer, barmherziger Mitteler, Heiland und einiger Priester und Bischof unserer Seelen«[1]. Im Katechismus des nächsten Jahres schilderte Luther dagegen die Voraussetzung der Rechtfertigung unter dem ihm so geläufigen Bilde eines Kampfes Christi mit dem Teufel. »An Jesum Christum unsern Herrn. Das sei nu die Summa dieses Artikels, dass das Wörtlein Herr aufs Einfältigste soviel heisse als ein Erlöser, das ist, der uns vom Teufel zu Gott, vom Tod zum Leben, von Sünde zur Gerechtigkeit bracht hat und dabei erhält.« Wie Christus solchen Kampf geführt, was er es sich hat kosten lassen, wollte er nicht im Kinderunterrichte, sondern in den grossen Predigten erläutert wissen. Die Frage, wie denn uns solches zu Theil würde, beantwortete er kurz: »dass nu solcher Schatz nicht begraben bliebe, sondern angelegt und genossen würde, hat Gott das Wort ausgehen und verkündigen lassen, darin den heiligen Geist geben, uns solchen Schatz und Erlösung heimzubringen und zuzueignen. Darum ist das Heiligen nichts anders, denn zu dem Herrn Christo bringen, solch Gut zu empfahen, dazu wir von uns selbst nicht kommen könnten«[2]. Wie er sonst die Recht-

1) Im Bekenntnis vom Abendmahl, W W. 30, 365; gleich darnach: »hiermit verwerfe und verdamme ich als eitel Irrthum alle Lehre, so unsern freien Willen preisen; als die straks wider solche Hülfe und Gnade unsers Heilands Jesu Christi strebt. Denn weil ausser Christo der Tod und die Sünde unser Herren und der Teufel unser Gott und Fürst ist, kann da kein Kraft noch Macht, kein Witze noch Verstand sein, damit wir zur Gerechtigkeit und Leben uns künnten schicken oder trachten, sondern müssen verblendt und gefangen, des Teufels und der Sünden eigen sein, zu thun und zu denken, was ihn gefället und Gott mit seinen Geboten wider ist.«

2) Symb. B B. S. 453—455, 458. Zu beachten ist auch J. Hart-

fertigung oft in dem weiteren Sinne der ganzen dem Menschen widerfahrenden Erneuerung nahm, so bezeichnete er sie hier mit Heiligen, sah darin aber nicht sowohl blos die Mittheilung neuer Lebenskräfte, als vielmehr das Hineinversetzen in das heilige Reich Christi, in welchem wir seinetwegen, und nur seinetwegen, vor Gott als gerecht und heilig gelten, unsertwegen aber stets Vergebung der Sünden brauchen. Und auch in den marburger und schwabacher Artikeln sah man trotz des Gegensatzes gegen die Schweizer sich nicht veranlasst, die bisher üblichen Ausdrücke, welche wenigstens eine Misdeutung zuliessen, durch bestimmtere zu ersetzen [1]). Denn während einer-

mann, Aelteste katechetische Denkmale der evang. Kirche oder die kleinen Katechismen von Brenz, Althamer, Lachmann und Luther aus den Jahren 1527—1529. Doch haben die Katechismen der drei Ersten nicht so weite Verbreitung noch so bekenntnismässige Geltung gefunden, wie der Luthers. Ferner: »Eyn korth hantböck vor yunge Christen, so vele en noth ys tho weten, dorch Johannem Toltz gemaket.« 1527. (Im Besitze des Prof. v. Zezschwitz). Eine katechetische Schrift, der Bugenhagen das Zeugnis der Rechtgläubigkeit ausstellt. Dort *A 2a* und *A 3b*.

1) *MV:* »Zum fünften Glauben wir, dass wir von sollicher Sonde, vnd von allen andern Sonden, sampt dem Ewigen tode, erlost werden. So wir gleuben an solchen gottess one Jhesum Christum für vns gestorben u. s. w. vnd ausser solchem glauben, durch keinerley werk, standt, oder orden (u.) los werden mogen von einiger Sonde. Zum Siebenden, das solcher glaube, sey vnser gerechtigkeit für got, als vmb wilchs willen vns got, gerecht, fromme vnd heilig, rechnet und helt, on alle werk, vnd verdienst. Und dadurch von Sonden, todt, helle hilft zu gnaden nimpt, vmb seines Sons willen, In welchen wir also gleuben, vnd dadurch seines sons gerechtigkeit lebens, vnd aller gutter geniessen vnd theilhaftig werden.« *SV:* »Nachdem nun alle Menschen sünder seynd, der sünden vnd dem Tod darzu dem teuffel vnterworffen. ists vnmöglich das sich ain Mensch aus seinen crefften, oder durch seine gute werkh heraus würcke, damit er wider gerecht vnd fromm würd. Ja kan sich auch nit beraiten oder schicken zur gerechtigkeit, sonder je mehr er fürnimbt sich selbs heraus zu würcken, je erger es mit jme wirt, das ist aber der ainiche weg zur gerechtigkait vnd zur erlösung von sünden und tod. so man on alle verdienst oder werkh glaubt an den son gots. für uns geliten u. s. w. wie gesagt, sollicher glaub ist vnser gerechtigkeit den got wil für gerecht from vnd heilig rechnen vnd halten, alle sunde vergeben. vnd ewigs leben geschenkt haben. das sie vmb seines sons willen sollen zu genaden genomen vnd kynder sein in seinem reich u. s. w. wie dies alles sanct Paulus vnd Joannes jn seinem evangelio reichlich leren, als Ro. 10. Mit dem herzen glaubt man, so

seits der Widerspruch gegen die Werkgerechtigkeit aufs äusserste geschärft ward und man in den schwabacher Artikeln zurückgieng auf den Satz, dass der Mensch aus seinen Kräften sich auch nicht bereiten oder schicken könne zur Gerechtigkeit, behielt man unbedenklich den Satz bei, dass der Glaube unsere Gerechtigkeit vor Gott sei. Gerade in dieser Umgebung konnte man ihn nach dem bisher Gelehrten für unverfänglich ansehen, konnte ihn auch in das Bekenntnis selbst aufnehmen. In diesem war er um so weniger misverständlich, als hier ja der vierte von der Rechtfertigung handelnde Artikel sich streng auf diese in ihrer engeren Bedeutung beschränkte, und im zwanzigsten, wo von der ganzen Erneuerung des Menschen die Rede ist, ward doch sogleich hinzugefügt, dass man auf dies neue Leben nicht vertrauen dürfe, Gnade damit zu verdienen: vielmehr »der Glaub ergreift allzeit allein Gnade und Vergebung der Sünde.« Mit dem Satze, dass Gott diesen, den rechten Glauben an Christum, uns für Gerechtigkeit, d. h. für das ihm wohlgefällige Verhalten anrechnen wolle, stand man ja auf dem Schriftgrunde. Wohl wurden gegen die sich immer erneuernden Misdeutungen durch die Selbstgerechtigkeit allmählich noch schärfere Bestimmungen nöthig. Schon in der Apologie hielt Melanthon es für gut zu erklären, wie man ja schon immer gelehrt hatte: »der Glaube nicht darum für Gott fromm und gerecht macht, dass er an ihm selbst unser Werk und unser ist, sondern allein darum, dass er die verheissene, angebotene Gnade ohne Verdienst aus reichem Schatz geschenkt nimmt« [1]). Aber trotzdem muss man anerkennen, dass das Bekenntnis bei seinem Bestreben, den allgemein christlichen Glauben in kürzester und möglichst annehmbarer Form hinzustellen, der Sache selbst nichts vergab und die Wahrheit nicht verschwieg, wie man z. B. auch das Fehlen des allein aus Glauben nicht als Vorwurf geltend machen darf. Die Römischen erkannten und bekannten, dass ihnen hier die von jeher bekämpfte evangelische Grundlehre unverkürzt und ungeschwächt entgegentrat [2]).

---

wurt man gerecht. Ro. 4. Es wurd jn ir glaub zur gerechtigkeit gerechnet. Jo. 1. alle die an den Son glauben sollen nit verloren werden sondern das ewig leben haben.«

1) Symb. B B. S. 96, §. 56; dazu S. 99 §. 71 und S. 103 §. 86; dagegen S. 104 §. 89.

2) Cochläus in »Ercierung der Streittigen artickeln, der Conuocation zu Marpurg« schrieb *B 1a* zu *MV*; »yr vornewet ewern alten tannt vom glauben allein on die wergk, dadurch yhr, als gewisse

Ueberschauen wir die Entwickelung der evangelischen Rechtfertigungslehre in der Kirche selbst sowie ihre Berührung mit den verschiedenen Gegensätzen, die ihr entgegentraten, und berücksichtigen wir dabei die eigenthümlichen geschichtlichen Verhältnisse, unter denen das Bekenntnis entstand, so werden wir sagen dürfen, dass der betreffende Artikel in seiner Fassung und auch in der Stellung, die er erhielt, wirklich die reife Frucht der bisherigen Entwickelung war. In einfachsten Worten und mildester Form, so milde, dass sogar die *exclusiva* »allein« ausgelassen ward, brachte es das zur Aussage, was Jeder erlebt hat, der wirklich Christ ist, und was Jeder als wahr erkannt haben muss, der berechtigter Weise in der Kirche und in ihrem Namen lehren will, indem es die Sätze hinstellte, dass kein Mensch aus eigenen Kräften vor Gott gerecht werden kann, dass aber Jeder vor Gott für gerecht gilt und gerecht und selig ist, welcher die von Christo erworbene und alleingültige, aber auch vollgültige, Gerechtigkeit in zuversichtlichem Glauben ergreift und sich aneignet.

Alle Verkehrungen der Rechtfertigungslehre — so ward oben angedeutet —, beruhen darauf, dass die Lehraussagen immer noch minder oder mehr beeinflusst werden vom Standpuncte des natürlichen Menschen, der durch seine, obschon nicht erkannte, Sünde sich von Gott fern fühlt und eben, weil er seine Sünde nicht wirklich als Sünde erkennt, diesen Zustand des Zwiespaltes oder Gegensatzes für den ursprünglichen hält. Der Gerechtfertigte dagegen, der den Frieden des Gewissens hat, weiss sich mit seinem ganzen Wesensbestande, nach Geist und Leib, in Gemeinschaft mit Gott, freilich in einer Gemeinschaft, die noch keine ungetrübte und noch keine vollendete ist. Er hat die Gewissheit, dass er jetzt in der Gemeinschaft mit Gott erst seine wesentliche Bestimmung als Mensch erreicht. Daher kann er fortan jenen früheren Zustand des Gegensatzes zu Gott nicht mehr als den ursprünglichen, in seinem Wesen als dem eines Geschöpfes gelegenen ansehen. Das Verhältnis Gottes zum Geschöpfe, wie das des Geistes zum Leibe, hat für ihn auf-

wergkzeuge des Tewffels, alle guthe wergk vnd vordienste fromer lewthe wöllet vmbstossen.« Und Eck erklärt in seinem Gutachten über die Augustana: *articulus IV concordat cum ecclesia, quod propriis viribus non possumus justificari; sed discordat, quod tribuit justificationem fidei et negat merita nostra. Concordarent si fidei operanti per dilectionem attribuerent justificationem.* Chytraeus, *Hist. August. Confessionis p. 232.*

gehört, das des Gegensatzes zu sein; er hat in sich selbst die gottgewollte Zusammengehörigkeit des bisher, und zwar durch die Sünde, Auseinandergehaltenen erfahren. Der Wiedergeborene steht in einer neuen Welt, in welcher, wenn auch völlig nur erst für den Glauben, die Gegensätze gelöst sind; und nur von diesem Standpuncte aus kann auch auf die anderen Theile der christlichen Heilserkenntnis das rechte Licht fallen.

III. Von dem Sohne Gottes.

Offenbar ist die Lehre von dem Versöhnungs- und Erlösungswerke Christi die wichtigste Voraussetzung, die Grundlage der Rechtfertigungslehre und die Entstellung der letzteren bedingt immer auch einen Irrthum in der ersteren. Zwar könnte dem zu widersprechen scheinen, dass die römischen Theologen in ihrer Widerlegung des Bekenntnisses erklärten: »im dritten Artikel finden wir nichts Anstössiges« [1]); während sie doch am vierten Beträchtliches auszusetzen hatten. Aber man muss in solcher Erklärung Mangel an Scharfsinn dieser und ähnlicher Theologen erkennen und hat wohl auch in Erwägung zu ziehen, dass sie unter dem Drucke des kaiserlichen Wunsches schrieben, die Unterschiede möchten nicht so grell und unausgleichbar dargestellt werden [2]). Dazu stellten sie es so hin, als ob in dem dritten Artikel gar nicht von dem Werke, sondern nur

1) *Chytraeus l. l. p. 175: in tertio articulo nihil est, quod offendat, quum tota confessio cum symbolo apostolorum et cum recta fidei regula conveniat; p. 232* der Ausspruch Ecks: *articulus III de Christo Jesu concordat;* dazu *p. 240.* Aehnlich in der bekannten Beurtheilung der schwabachischen Artikel: »Gegen die bekentnus Martini Luthers auff den ytzigen angestellten Reychstag zu Augspurg, auffs newe eingelegt in Siebentzehen Artickel verfasst kurtze vnd Christenlich vnterricht durch Conrad Wimpina, Johan Mensing, Wolfgang Redorffer, Doctores, Rupert Elgersma, Licentiaten. Zu Augspurg. *MDXXX.*« (L. U. B.) Sie erklärten, die ersten drei Artikel seien niemals bestritten; Luther habe sie nur an die Spitze gesetzt, um seine anderen Irrthümer damit zu bemänteln.

2) Wie der Kaiser die zuerst so schroffen Confutatoren behandelte, ist bekannt. Eine Spur des bezeichneten Druckes sieht man augenscheinlich auch in der Aufzählung der *articuli concordantes et non concordantes, Chytraeus l. l. p. 243.*

von der Person Christi die Rede wäre, und so gewann ihr Urtheil noch mehr an Schein. — Allerdings handelt ja unser Artikel, seinem Inhalte nach wesentlich eine Wiederholung des zweiten Abschnittes im apostolischen Symbolum, vorwiegend von der Person Christi; aber doch nicht allein, und gerade die Zusätze zeigen, von welchem Gesichtspuncte aus die evangelische Kirche diese Lehre betrachtete, wie sie denn auch auf den innersten Zusammenhang derselben mit den umgebenden Artikeln hindeuten. Es ist lediglich das Heilsbedürfnis, von dem aus hier Rechtgläubigkeit und Bedeutung der Lehrunterschiede beurtheilt sein will. Wenn man aber nach diesem Maassstabe misst, so ist es klar, dass die evangelischen Theologen auch in diesem Puncte keine volle Uebereinstimmung mit der römischen Kirche aussprechen konnten, wiesehr diese auch allezeit ihre Anerkennung der Thatsachen des Lebens Christi betont hatte. Der dritte Artikel hatte und hat im Zusammenhange des Bekenntnisses Geltung auch gegen Rom, obwohl seine eigentliche Spitze sich gegen die Schweizer kehrt. Schon aus der Behandlung des vierten Artikels muss dies klar geworden sein, und Luther hatte solchem Bewusstsein des Unterschiedes früh genug kräftigen Ausdruck gegeben.

Als er in der Kirchenpostille dem christlichen Volke das Weihnachtsevangelium auslegte, redete er zu Joh. 1, 14 von den verschiedenen Ketzern, die dies Schriftwort nicht hätten zu seinem Rechte kommen lassen, fügte aber hinzu, jetzt unter dem Pabste stehe es damit noch weit schlimmer. »Vorzeiten, wie böse die Ketzer waren, blieben sie doch in der Schrift und liessen etliche Stücke ganz; aber jetzt, was ist überblieben, dieweil diese Gottes Geburt und der Glaube nicht mehr erkennet noch geprediget wird, sondern eitel Menschengesetz und Werk getrieben werden? Was läge daran, ob Christus Gott oder nicht Gott sei, wahres Fleisch oder ein Schein sei, Seele oder keine Seele habe, vor oder nach seiner Mutter kommen sei, und allerlei Irrthum oder Ketzerei giengen, die je gewesen sind; so wir doch nicht mehr von ihm haben, denn alle dieselbigen Ketzer? brauchen sein auch nicht und ist ebensoviel, als wäre er vergebens Mensch worden und alle Dinge umsonst von ihm geschrieben; dieweil wir erfunden haben, wie wir durch unsere Werke mögen zu Gottes Gnaden kommen. Darum ist jetzt kein Unterschied unter unsern Bischöffen und allen Ketzern, die je gewesen sind, denn allein der, dass wir Christum mit dem Munde und Feder nennen, zum Deckel und Schein. Aber

darunter uns sogar äussern und sein als wenig nutzen und brauchen, als wäre er der, wie alle Ketzer an ihm genarret haben. Was hilfts nun, ob Christus nicht sei, wie ihn die Ketzer haben geprediget, so er gleichwohl uns nichts mehr ist noch schafft, denn denselben? Was hilfts, dass wir mit dem Munde solche Ketzerei verdammen und Christum recht bekennen, wenn gleichwohl das Herz nicht anders von ihm hält, denn sie? Ich sehe nicht, was sie mögen anzeigen, dazu Christus noth sei, wenn ich durch meine Werke mag Gottes Gnade erlangen. Es ist nicht noth, dass er Gott sei und Mensch werde; kurzum Alles, was von ihm geschrieben, ist kein noth, wäre genug, dass Gott allein gepredigt wäre, wie die Juden glauben, und ich darnach mit meinen Werken seine Gnade erlangete. Was wollte ich mehr haben? Was dürfte ich mehr? Also ist Christus und die Schrift gar kein noth, so des Pabsts und der Universität Lehre bestehen. Darum habe ich gesagt, Pabst, Bischoff und hohe Schulen sind nicht gut genug, dass sie Ketzer möchten sein; sondern sie übertreffen alle anderen Ketzer, und sind die Grundsuppe aller Ketzereien, Irrthum und Abgöttereien, die von Anbeginn gewesen sind, damit dass sie Christum ganz und Gottes Wort auch ganz verdrücken, und nur den Namen davon zum Schein behalten« [1]).

Nur den Namen Christi, sagte Luther, hat die römische Kirche in ihrer Lehre, aber nicht ihn selbst, weil sie ihn nicht als den gelten lassen will, der er ist, weil sie ihm seine Heilands- und Mittlerstellung verkümmert. Und was that sie anders, wenn ihre Theologen noch nach Beginn der Reformation behaupteten, Christus habe nur für die Erbsünde und Erbschuld

1) W W. 10, 210, also 1522. Einige Jahre später in dem von Neumann 1708 herausgegebenen und in die Werke noch nicht aufgenommenen *commentarius in S. Johannis ep. I p. 56*: *alius Antichristus pugnabat contra personam Christi, alius contra humanitatem, alius contra divinitatem Christi; hi sunt Antichristi partiales, ut Swermeri; alius contra totum Christum et hic est caput omnium, ut Papatus. Nam doctrinae christianae caput est, Christum esse nostram justitiam. Jam qui hoc aggreditur, totum nobis Christum eripit et est verus Antichristus, reliqui ei suppetias ferunt. Haereticus in personam Christi* ist nicht so gross als *in meritum Christi.* Aehnlich *p. 115, 119.* Wie Naumann diesen Commentar in d. J. 1524 setzen und Klose in Niedner's Ztschr. f. d. hist. Theol. 1860 S. 294 ihm dies nachschreiben konnte, ist mir unbegreiflich.

genug gethan [1]), nicht aber für die auch im Christenleben sich täglich erneuernden Ausbrüche der Sünde? Für diese seien, freilich im Zusammenhange mit dem Werke Christi, noch genugthuende Werke der Menschen nöthig. Es sind die bekannten Sätze, auf denen das kirchliche Genugthuungswesen und die Ablasspredigt beruhte, und von denen wir später noch weiter werden zu handeln haben. Wo das Werk Christi herabgesetzt wird, muss stets die Lehre von seiner Person und seinem Wesen darunter leiden. Das zeigte sich auch hier. Die römische Kirche hatte alle die bezüglichen Lehrbestimmungen der alten Kirche festgehalten und bekannte sie als die ihrigen, aber es waren doch nicht mehr die alten; die römischen Theologen bearbeiteten sie mit Fleiss in ihren Lehrsystemen, aber nicht im Sinne der Alten, und darum konnten sie sich dieselben weder wirklich aneignen noch sie wirklich fördern. Sie handelten von göttlicher und menschlicher Natur des Herrn und von seiner Einen Person; aber es waren dies mehr philosophische als theologische Erörterungen, beherrscht von dem starren, unlebendigen Gottesbegriffe des natürlichen Menschen, dem wir schon bei den römischen Theologen begegnet sind. Sie konnten nicht Ernst machen mit einer wirklichen Vereinigung der beiden Naturen; zu einer lebensvollen persönlichen Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo brachten sie es nicht, da sie von einem ursprünglichen Gegensatze dieser beiden Wesenheiten ausgiengen und sich nicht durch das Herzensbedürfnis nach einem Heilande, der als wahrer Mensch alle ihre Sünden getragen und gebüsst habe, zur Niederschlagung aller Bedenken der Vernunft zwingen liessen. Die Wahrheit und Wirklichkeit des Menschlichen in Christo musste ihnen verkümmert werden, seine Leiblichkeit erhielt etwas von der Art des Scheinwesens [2]); die starre, unwandelbare göttliche Natur war es, auf die sie das Hauptgewicht legten und so rückte er selbst, der Heiland, ihnen in weite,

1) Hans v. d. Planitz berichtete 1524 seinem Kurfürsten: »Alhie zw Esslyngh ist ein prediger, der hatt offentlich auff der Canczell gesagett, Christus sey nicht vor die sünde der menschen gestorben, die nach der tauff begangen werden, hab auch vor die selben nicht genugk gethan, szunder alleyn vor die erbsünde. Das ist hie eyn kostlicher vnd christlicher prediger.« Dies ein Beispiel aus dem Leben.

2) Der humanistisch gesinnte, aber bald wieder ganz der röm. Kirche ergebene zwickauer Pfarrer Egranus lehrte z. B. 1521, die Marter Christi sei nicht gar gross gewesen; die Gottheit habe den Dulder am Kreuze verlassen. Seidemann, Thom. Münzer S. 11 und 111.

mehr Furcht als Vertrauen einflössende, Ferne. Es wird sich nachweisen lassen, dass dies Einfluss hatte auf das Einschieben der Zwischenmittler, der wahrhaft menschlichen Heiligen, und als Zeichen von dem angedeuteten Zuge zum Doketismus wird man die Angaben der römischen Theologen über die leibliche Geburt des Herrn nennen dürfen.

Nachwirkungen dieser römischen Theologie merkt man anfänglich wohl auch noch bei Luther [1]; aber je mehr er durch den Glauben der lebendigen Gemeinschaft mit dem Heilande sich bewusst ward, um so mehr verloren jene an Kraft, um so mehr gewannen auch seine lehrhaften Bestimmungen an Klarheit und Folgerichtigkeit. Wie wenig er diesen »hohen Artikel« von Christo für Sache blos der Gelehrten, wie er ihn vielmehr für Sache aller Christen hielt, zeigt sein genaues Eingehen auf ihn in der Postille. »Nun lieget — sagte er — an diesem Artikel viel, dass wir in der Anfechtung uns ihn ja nicht nehmen lassen«; es war ihm »eine *causa pietatis*, eine Lehre, die den Menschen gnadenreich machet.« Er gieng von dem Heilsbedürfnisse aus. »Denn alles, was von Christo gesagt mag werden, hilft uns nicht, bis dass wir hören, wie es allessampt uns zu gut und nutz gesagt wird« [2]. Darum wollte er den Gegenstand auch nicht wie einen philosophischen Vorwurf behandelt haben und warnte vor den »Subtilitäten der Schullehrer«; der Vernunft, dem natürlichen Lichte, räumte er keine entscheidende Stimme ein, sondern verlangte Glauben; die zweifelnden Fragen der Vernunft wollte er als hier ungehörig und irreführend nicht beantworten, andererseits aber von ihr auch keine Stützen annehmen, sondern verwies unbedingt auf das Wort der Schrift. »Unsere Schullehrer habens mit grossen Subtilitäten hin und her getrieben, dass sie es ja begreifig machten. Aber willst du dem bösen Feind nicht ins Netz fallen, so lass ihr Klügeln, Dünkeln und Subtilitäten fahren und halte dich an diese göttlichen Worte; da kreuch ein und bleib darinnen, wie ein Hase in seiner Steinritze. Spazierest du heraus und giebst dich auf ihr Menschengeschwätz, so soll dich der Feind führen und zuletzt stürzen, dass du nicht wissest, wo Vernunft, Glaube, Gott und du selbst bleibest.« Nach diesem Grundsatze, dem ächt christlichen und kirchlichen, verfuhr er selbst [3].

---

1) Aus d. J. 1514 vgl. Walch 9, 2481 zu Ps. 139, 6; auch *opp. v. 2, 309* v. 1518.

2) In der Kirchenpostille 1522, W W. 10, 153, 178; 7, 203.

3) W W. 10, 173 vgl. 179.

Die Christtagspredigten waren für Luther die gewiesene Veranlassung, über diese Lehre die Gemeinde zu unterrichten, und nachdem er an den ersten beiden Tagen des Wortes Gottes als des Brodes gebraucht hatte, um zu speisen, um die Christenheit zu bessern, brauchte er sein am dritten Festtage als des Schwertes und Harnisches, um zu streiten, um dem Teufel, den Ketzern, der Welt Widerstand zu thun [1]). Hebr. 1, 1—12 und Joh. 1, 1—14 legte er zu Grunde, »denn allhie der hohe Artikel von der Gottheit Christi auf das Allerkläreste gegründet ist, das billig alle Christen wissen wollen und auch wohl verstehen mögen. Dem Glauben ist nichts zu hoch.« Und klar und bestimmt stellte er es hin, worum es sich handelte: »es ist zu glauben festiglich, dass Christus sei wahrer Gott und wahrer Mensch; — aber obwohl die zwei Naturen unterschieden sind, so ists doch Eine Person.«

Schon die Festgeschichte hatte ihm Gelegenheit gegeben von der wahren Menschheit Christi zu lehren und anzudeuten, warum solches dem Christen von so grosser Bedeutung sein müsste. »Wie hätte Gott seine Güte grösser mögen erzeigen, denn dass er sich so tief in Fleisch und Blut senket?« Darum wollte er von diesem tiefen Sich Versenken auch nicht das Geringste aufgeben, leugnete, dass in der menschlichen Natur Christi und in ihrem Dasein irgend etwas blos scheinbar gewesen sei. »Es ist der Maria eben geschehen wie anderen Weibern, mit guter Vernunft und mit Zuthun ihrer Gliedmaassen, wie sichs zur Geburt ziemet, auf dass sie seine rechte natürliche Mutter und er ihr natürlich rechter Sohn wäre. Darum hat ihr Leib sein natürlich Werk nicht gelassen, die zur Geburt gehören: ohne dass sie ohne Sünde, ohne Schande, ohne Schmerzen und ohne Versehrung geboren hat, wie sie auch ohne Sünde empfangen hat [2]). — Denn die Gnade zerbricht

---

1) W W. 7, 135 und 161; zu beachten ist die Reihenfolge der Predigten, wo von der einen auf die andere verwiesen wird: W W. 10, 126 ff., 7, 190 ff., 10, 163 ff.

2) Kurz vorher gehen die Worte: »es disputieren auch Etliche, wie diese Geburt geschehen sei, als sei sie des Kindes genesen im Gebet, in grosser Freude, ehe sie es inne worden ist, ohne allen Schmerzen. Welcher Andacht ich nicht verwerfe, vielleicht um der Einfältigen willen also erfunden. Aber wir sollen bei dem Evangelio bleiben, das da saget, sie habe ihn geboren und bei dem Artikel des Glaubens, da wir sagen: der geboren ist von Maria, der Jungfrauen. Es ist keine Trügerei hier, sondern wie die Worte lauten, eine wahrhaftige Geburt.«

nicht, hindert auch nicht die Natur und ihre Werke, ja sie bessert und fördert sie: gleichwie sie auch natürlicher Weise ihn mit Milch aus ihren Brüsten genähret hat, ohne allen Zweifel nicht fremde Milch oder durch andere Glieder denn die Brüste ihm gegeben, welche doch übernatürlich von Gott mit Milch ohne Versehrung und Unreinigkeit erfüllet sind, wie wir von ihr singen: *ubere de coelo pleno.* Das rede ich darum, dass wir unsers Glaubens Grund haben und Christum lassen sein ein natürlicher Mensch, aller Maassen wie wir, und ihn nichts sondern an der Natur, ohne wo es die Sünde und Gnade betrifft. Natur ist an ihm und seiner Mutter rein gewesen in allen Gliedern, in allen Werken der Glieder; ist auch kein weiblicher Leib noch Glied je ohne Sünde zu seinem natürlichen Werk kommen, ohne allein in dieser einigen Jungfrauen; da hat Gott einmal die Natur und ihre Werke zu Ehren gesetzt. Wir könnten Christum nicht so tief in die Natur noch Fleisch ziehen, es ist uns noch tröstlicher. Darum was nicht wider die Gnade ist, soll man seiner und seiner Mutter Natur gar nichts ablegen: der Text steht klar allda und spricht, sie habe ihn geboren, und er ist auch geboren, sagen die Engel« [1]). Er bemerkte mit ausdrücklicher Bezugnahme auf den johanneischen Ausspruch: das Wort ward Fleisch, »hier soll man durchs Fleisch verstehen die ganze Menschheit, Leib und Seel, nach der Schrift Gewohnheit, die den Menschen Fleisch nennet«, und Phil. 2, 6 u. s. w. herbeiziehend sagte er: »Darum soll dies gleich werden und seine Wohnung nicht verstanden werden nach seiner menschlichen Natur. Denn nach derselbigen ist er gleich worden den Menschen durch seine Geburt von Marien, daselbst ist er in die menschliche Natur kommen und den Menschen nach der Natur gleich worden, sondern es soll verstanden werden nach seinem äusserlichen Wesen und Wandel, dass er Essen, Trinken, Schlafen, Wachen, Arbeit, Ruhe, Haus und Stadt, Gehen und Stehen, Kleid und Gewand, und allen menschlichen Wandel und Geberden auch geführet habe, dass ihn Niemand hätte mögen für einen Gott erkennen, wo er nicht durch Johannem und das Evangelium verkündiget wäre« [2]). Christus war im strengsten Sinne des Wortes wirklich Mensch und lebte als Mensch. In der Menschheit hat er sich uns als Heiland ge-

1) W W. 10, 131.
2) W W. 10, 209, 215.

naht, nur da sich offenbart. »Wer da Christi Leben und Wandel liesse fahren und wollte ihn jetzt auf eine eigene Weise suchen, wie er im Himmel sitzet, der würde fehlen. Er muss ihn suchen, wie er gewesen und gewandelt hat auf Erden, da wird er das Leben finden, da ist er uns zum Leben, Licht und Seligkeit kommen.« Aber jemehr man die menschliche Natur ernstlich nimmt, je tiefer man Christum sich zum Troste ins Fleisch zieht, um so weniger darf man dabei stehen bleiben; sonst ist aller Trost wieder dahin. »Wer da Christum nicht erkennet noch glaubet einen wahren Gott, der ist verloren ewiglich und mag das Leben nicht haben: denn es ist kein Leben ausser diesem Wort und Sohn Gottes, in ihm allein ist das Leben. Der Mensch Christus, so er ledig und ohne Gott wäre, wäre er kein nütze, wie er auch selbst saget, Joh. 6. »Das Fleisch ist kein nütz. Aber mein Fleisch ist eine wahre Speise und mein Blut ist ein wahrer Trank.« Warum ist Fleisch kein nütze, und doch mein Fleisch ist die einige wahre Speise? Darum dass ich nicht ein leer Fleisch noch ein lauter Mensch, sondern Gottes Sohn bin. Also ist mein Fleisch eine Speise, nicht darum, dass es Fleisch ist, sondern dass es mein Fleisch ist, das ist so viel gesaget: wer da glaubet, dass ich, der ich ein Mensch bin, Fleisch und Blut habe als ein andrer Mensch, auch Gottes Sohn und Gott sei, der nähret sich recht an mir und wird leben. Wer aber mich nur einen Menschen glaubet, dem ist das Fleisch kein nütze, denn es ist nicht mein Fleisch, sondern Gottes Fleisch. — Darum ists nicht der blosen Menschheit Christi zuzuschreiben, dass sie uns lebendig mache, sondern in dem Wort ist das Leben, welches in dem Fleisch wohnet und durchs Fleisch uns lebendig machet« [1]). Dass das Fleisch gewordene Wort Gott sei, lehrt die Schrift von Anfang bis zu Ende; darum »wer da will gewiss fahren und bestehen, der achte nur nicht viel subtiler und spitziger Worte oder Dichten, bleibe in den einfältigen, gewaltigen und klaren Worten der Schrift, so wird er behalten« [2]). Er halte aber auch fest, dass nicht Gott der Vater Mensch geworden ist, sondern der ihm wesentlich gleiche Sohn. »Es ist ein hoher

1) W W. 10, 180, 178.

2) W W. 10, 167. »Also haben wir nun hier in Mose die rechte güldene Fundgrube; daraus genommen ist alles, was von der Gottheit Christi im neuen Testament geschrieben ist. — alle Propheten haben in dieser Fundgrube fast gearbeitet und ihren Schatz herausgegraben.«

Artikel, dass allein das Wort ist Fleisch worden und nicht der Vater, so sie doch beide ein voller, einiger, wahrer Gott sind. Aber der Glaube begreift es Alles« [1]).

Auf den Glauben verwies Luther die Christen gegen die Bedenken der Vernunft; und dies war auch ihm selbst besonders nöthig, wenn es galt, die unverkürzte Gottheit und die volle Menschheit in ihrer wahren Vereinigung in Christo zu erfassen. Da mehrten sich die Schwierigkeiten und Luther fühlte sie wohl. Er wusste, wie viel darauf ankam, alle Vermischung der beiden Naturen auszuschliessen und bemühte sich möglichst, sie in ihrer Unterschiedenheit aus einander zu halten. »Hie sollen wir einmal Christum erkennen lehren, wie sichs mit ihm hält in beiden Naturen, göttlicher und menschlicher, darinnen viel irren, und eins Theils Fabeln treiben aus seinen Worten, die sie der göttlichen Natur geben, welche doch der menschlichen Natur gebühren, blenden sich selbs in der Schrift. Denn in Christus Worten ist das grösste Aufsehen (es kommt bei ihnen vor Allem darauf an, zu merken), welche der göttlichen und welche der menschlichen Natur zustehen, so sind sie alle leicht und klar« [2]). Er versuchte demgemäss zu scheiden, aber es geschah so, dass dadurch die Einheit der Person als gefährdet erscheinen konnte. »Es ist zu gläuben festiglich, dass Christus sei wahrer Gott und wahrer Mensch, und zuweilen redet die Schrift und er selbs als ein pur Mensch, zuweilen als ein pur Gott. Als da er sagt Joh. 8: ehe Abraham ward, bin ich; das ist von der Gottheit gesagt. Aber da er sagt Matth. 20 zu Jacob und Johanne: es ist nicht mein, dass ich euch gebe zu sitzen zur rechten Hand oder zur linken Hand; das ist von der pur Menschheit geredt, gleich als die ihr selbs am Kreuze nicht helfen mocht, wiewohl etliche hie grosse Kunst wöllen beweisen mit ihrem finstern Auslegen, dass sie den Ketzern begegnen. Also ist das auch der Mensch Christus, da er sagt: der Vater ist grösser denn ich, Joh. 14. Item Matth. 23: wie oft hab ich wöllen deine Kindle sammlen wie ein Glucke unter ihre Flügel. Item [3]) Marc. 13: von dem Tage und der Stunde weiss

1) W W. 10, 212. Ueberall kam L. darum auch in diesen Weihnachtspredigten auf das trinitarische Verhältnis zu sprechen.

2) W W. 7, 193.

3) Die Worte von »der Vater« bis hierher fehlen in den spätern Ausgaben, wie sich das dreimalige »pur« auch nur in der 1. Ausg. bis 1525 findet.

Niemand, weder die Engel noch der Sohn, sondern allein der Vater. Es ist nicht noth hie die Glosse: der Sohn weiss nicht, d. i. er wills nicht sagen. Was thut die Glosse? Die Menschheit Christi hat eben wie ein ander heilig natürlich Mensch nicht allezeit alle Ding gedacht, geredt, gewollt, gemerkt, wie etliche einen allmächtigen Menschen aus ihm machen, mengen die zwo Naturen und ihr Werk in einander unweislich. Wie er nicht allezeit alle Ding gesehen, gehört und gefühlet hat, so hat er auch nicht alle Ding mit dem Herzen allezeit angesehen, sondern wie ihn Gott geführet hat und ihm fürbracht. Voller Gnaden und Weisheit ist er gewesen, dass Alles, was ihm fürkommen ist, hat er können urtheilen und lehren, darum dass die Gottheit, die allein alle Dinge siehet und weiss, in ihm persönlich und gegenwärtig war. Und endlich alles, was von Christus Niederung und Erhöhung gesagt ist, soll dem Menschen zugelegt werden; denn die göttlich Natur mag weder gemindert noch erhöhet werden« [1]). In dem letzten Satze erkennt man, was der eigentliche Grund der ihm entgegentretenden Schwierigkeit war. Wie wenig er selbst aber durch seine Worte die Einheit der Person des Erlösers gestört sah, ergiebt sich daraus, dass er auch später diese Worte im Wesentlichen unverändert beliess. Hatte er doch schon gleich hinzugefügt: »obwohl die zwo Namen unterschieden sind, so ists doch Eine Person, dass alles, was Christus thut oder leidet, hat gewisslich Gott gethan und gelitten, wiewohl doch nur Einer Natur dasselb begegnet ist.« Von dem Standpuncte aus, von dem er ausgieng, dem des Heilsbedürfnisses und Erlösungsbewusstseins, konnte er gar nicht anders; doch fühlte er wohl, dass durchaus noch nicht alle Schwierigkeiten gehoben seien. »So bemerkte er zu Hebr. 1, 4: und sitzt zu der rechten Hand der Majestät in der Höhe, so viel besser worden denn die Engel, so viel einen andern Namen er für ihnen ererbet hat: »Das ist nach der menschlichen Natur gesagt, in welcher er auch der Sünden Reinigung zugericht hat, doch dass dennoch wahr sei, es hab Gottes Sohn gethan, und die Person nicht jemand scheide um der Scheidung der Naturen. Also ists auch wahr, dass Gottes Sohn sitze zur rechten Hand der Majestät, wiewohl das allein nach der Menschheit geschieht; denn nach der Gottheit ist er auch selbs die einige Majestät

1) W W. 7, 194. Auf diese Stelle berief Zwingli sich 1528, *opp.* 2[b], *182*, um Luther des Widerspruchs gegen seine frühere Lehre zu zeihen.

mit dem Vater, zu welcher rechten Hand er sitzet. Doch wollen auf solche Weise zu reden jetzt lassen, als die da finster ist, und bei des Textes Rede bleiben, die da klarer ist« [1]). Und noch bestimmter drückt er sich aus, wenn er gleich darnach zur Erläuterung des: Zur Rechten der Majestät sitzen, als: der Majestät gleich sein, sich auf Psalm 8 beziehend sagt: »Du hast ihm unter die Füsse geworfen alle die Werk Deiner Hände; d. i., du hast ihn dir gleich gemacht: nicht, dass er nu allererst angefangen hab Gott zu sein; sondern dass der Mensch vorhin nicht ist Gott und Gott gleich gewesen. Denn zugleich er angefangen Mensch zu werden, hat er auch angefangen Gott zu sein. Und also redet die Schrift gar füglicher von Christo, denn wir, und wickelt die Person so fein in die Natur und scheidet wiederum die Natur, dass wenig sind, die es recht verstehen und ich selbs oft in diesem und dergleichen Sprüchen geirrt habe, dass ich der Natur zugeeignet und wiederum. Also Phil. 2: ob er wohl war in der göttlichen Form, hat er doch nicht gedacht, er habs geraubet, dass er Gott gleich war, sondern hat sich desselbigen geäussert, nicht als ein Gott, sondern als ein Knecht geberdet; wiewohl dieser Spruch finster ist.«

Schwierigkeiten und Dunkelheiten blieben für Luther in der Erkenntnis der hier zur Sprache gekommenen Heilsthatsachen und ihres Verhältnisses zu einander noch in ziemlichem Maasse; dies erkannte er unumwunden an; aber die Thatsachen selbst, an denen ihm sein Heil hieng, hielt er darum doch nach ihrem ganzen Umfange fest, sich stützend auf das klare Wort der Schrift; und der Kampf mit solchen, welche die Thatsachen gefährdeten oder geradezu angriffen, förderte ihn und durch ihn die Kirche dann auch in der Erkenntnis. Als die Irrthümer sich erhoben, nahm Luther die Sache mit grösstem Ernste vor der Gemeinde auf, denn es handele sich um deren Heil. »Ich habe es euch nach der Länge desto weitläufiger gesagt, dass ihr es desto besser begreifen, verstehen und behalten könnet. Denn ich sehe und vermerke, dass der Teufel durch die neue Secte der Sacramentierer diese alte Ketzerei wieder hervorbringen will, und diese Person Christi trennen und theilen. Darum warne ich und bitte, lernet diesen Artikel wohl, und lasset euch nicht irre machen und verführen« [2]). So mahnte er in den

---

1) W W. 7. 205. Kurz und bündig sagt er W. W. 7, 196: »Eine Person, zwo Natur, zweierlei Werk, Ein Christus, aber zweierlei Art.«
2) W W. 19, 21.

Osterpredigten des Jahres 1525, wo er von der wahren Gottheit und Menschheit Christi mit der früheren Schärfe redete [1]), mit besonderem Nachdrucke aber dem lautgewordenen Irrthume entgegen die Einheit der Person des Heilandes behandelte. »Denn daran liegt alle unsere Seligkeit, dass wir diese beiden Naturen nicht von einander scheiden, sondern in Einer Person zusammen vereinigt bleiben lassen« [2]). Offenbar bekundet es einen Fortschritt über seine früheren Darlegungen, wenn er nun nach Abweisung des Nestorius und Eutyches lehrte: »wenn wir sagen: Christus, der Mensch, ist Schöpfer Himmels und der Erden, an den man glauben und vertrauen, oder den man anbeten soll, so reden wirs nicht von dem blosen, abgesonderten Menschen von, ausser und ohne Gott; sondern reden von dem Menschen oder von, der Person, die zugleich Gott und Mensch ist in Einer Person, ungesondert und unzertrennet nämlich *de Deo incarnato*, von dem ich nicht *in abstracto* oder *absolute*, wie es die Alten genennet, sondern *in concreto* also sagen muss: Christus, Gottes und Marien Sohn, ist Schöpfer Himmels und der Erden, den man ehren und anbeten soll; welcher hat den Tod überwunden, Sünde vertilget, Hölle zerbrochen, und durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen Gerechtigkeit, Vergebung der Sünden, ewiges Leben und Seligkeit wiederbracht: der mit Gott dem Vater und heil. Geiste ein einiger Gott ist und mit seiner Gottheit und Menschheit eine einige unzertrennte Person ist. Das müssen wir wohl lernen. — Derohalben sagen wir recht: Gott hat gelitten, Gott ist ge-

---

1) W W. 19, 3: »und ist hier nun das erste Stücke, dass unser Herr Christus soll werden ein rechter, natürlicher, pur lauter Mensch, geboren vom Weibe aber nicht vom Manne;« S. 10: »ist auch darzu der Gott, der uns gerecht macht, der darum Davids Gewächs, das ist, ein rechter Mensch worden, dass er uns durch sein Leiden, Sterben u. s. w. Gerechtigkeit wiederbringen will;« S. 12: »aber gleichwohl ist diese einige Person, Christus, rechter, wahrer, allmächtiger Gott und Mensch; ist doch nicht der Vater oder der heil. Geist, sondern der Sohn, die andere Person in der Gottheit, und doch gleicher Gott mit dem Vater und dem heil. Geist in dem göttlichen Wesen oder Substanz.«

2) W W. 19, 10; zur Ergänzung S. 18: »wir Christen müssen uns wohl vorsehen, dass wir die Person Christi nicht trennen noch die zwo Naturen, als das göttliche und menschliche Wesen, nicht in Eine Natur oder Wesen mengen; sondern die Natur oder Wesen hier unterscheiden und die Person einig behalten.« Vgl. *comment. in I ep. ad Joh. ed. Neumann p. 5, 176.*

storben und auferstanden, aber nach dem Fleisch. Denn Gott und Mensch ist Eine Person. Denn was der Mensch, Christus thut und leidet, das thut, redet und leidet Gott; und was Gott, thut, redet und leidet der Mensch, Christus.« Dies war ihm so gewiss, dass er schliessen konnte: »Darum lasset uns ja Gott getreulich bitten, dass wir in diesem Artikel, dass Christus als wahrer Gott Mensch geworden, gestorben und am dritten Tage vom Tode erstanden, Gerechtigkeit, Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit wieder gebracht hat, wie Adam und Eva gethan, mit festem Glauben mögen bleiben. Thun wir das, so wohl uns; wo nicht, so wehe uns allen!«

In der neuen Secte der Sacramentierer sah Luther Gefahr auch für diesen Theil der christlichen Lehre. Nun hatte Karlstadt, denn er und seine Anhänger waren gemeint, allerdings nicht geradezu die alten christologischen Irrthümer erneut; aber Luther hatte die Grundlagen der theologischen Anschauungen seines Gegners klar erkannt und gesehen, dass dessen Sacramentslehre nur Eine der Folgerungen sei neben anderen, die z. B. auch die Lehre von Christo verunreinigen müssten, wie er ihm denn ja auch einen auf demselben Grunde beruhenden Irrthum in der Rechtfertigungslehre nachwies. Darum sprach er 1525 in seiner diesen Gegner treffenden Streitschrift: »Wider die himmlischen Propheten«, auch eine hierauf bezügliche Warnung aus. Die Gründe, welche Karlstadt gegen die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sacramente beigebracht hatte, führten Luther dazu zu schreiben: »du sollt sehen, weil sie auf der Bahn gehen, dass sie Gottes Wort wollen nicht mit dem Glauben ehren, oder nach einfältiger Weise der Sprachen annehmen, sondern mit der sophistischen Vernunft und spitzen Subtilitäten messen und meistern, werden sie gar fein dahin kommen, dass sie auch leugnen werden, Christus sei nicht Gott. Denn bei der Vernunft laut es ja so thöricht, Mensch ist Gott, als Brod ist Leib. Und weil sie eins leugnen, werden sie gar bald und frisch das ander auch leugnen. Das sucht auch der Teufel, der sie aus der Schrift in ihre Vernunft geführt hat, dass er alle alte Ketzerei wieder hereinbringe. Denn du sollt Wunder sehen, wie klug die Vernunft sein wird, sonderlich im tollen Pöfel und den Kopf schütteln und sagen: Ja, Gottheit und Menschheit sind zweierlei Ding, unmesslich von einander geschieden, als ein ewigs von eim zeitlichen; wie kann denn eins das ander sein oder jemand sagen, Mensch ist Gott? So müsstest Du auch sagen: zeitig ist ewig, sterblich ist un-

sterblich, und dergleichen, wie sie in Dr. Karlstadt Kopf wider das Sacrament auch alfenzt, da wird sie es denn fein troffen haben [1]). Wer göttliches und menschliches Wesen einander so schroff entgegenstellt, wie dies in Karlstadts Sacramentslehre offenbar geschah und wie es der rein natürlichen Vernunft durchaus angemessen ist, der kann Christum auch nicht in vollem Sinne als Gottmensch fassen; er kommt leicht dazu, die wesentliche Gottheit in ihm zu leugnen und er kann sich dabei zufrieden geben, da er keinen den Zorn Gottes tragenden Heiland braucht.

Was Luther von Karlstadt vorausgesagt hatte, das erfüllte sich dann bei den Wiedertäufern [2]). Sie mussten folgerichtig leugnen, dass Christus wahrer Sohn Gottes und wesentlich Gott sei, wie von Joh. Denk die früher von ihm angeführten Worte beweisen. Er sprach geradezu aus, wovor viele der Täufer sich noch scheuten; doch hatte Menius Recht, wenn er klagend von den Täufern im Allgemeinen aussagt [3]): »Der Teufel reisset uns das Wort von Christo selbst auch hinweg und lässt uns ihn ansehen, wie er der Vernunft allda vor Augen stehet, für einen lautern blosen Menschen. — Nun wohlan, es ist dieser Artikel keine Lehre, sondern eine eitel teufelische Lästerung.«

Dennoch sind es nicht vorwiegend die Wiedertäufer, gegen welche dieser Artikel unseres Bekenntnisses sich richtet, sondern Zwingli und seine Lehre. Wir sahen schon, dass der schweizer Reformator in allen seinen theologischen Anschauungen von dem starren Gegensatze zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf beherrscht war. Das machte sich auch hier geltend. Zwar liess Zwingli sich nicht wie jene dazu bringen, die Gottheit Christi, deren Bedeutung für seine Rechtfertigungslehre ja schon erwähnt ward, aufzugeben; er behaup-

1) W W. 29, 266; vgl. 288; *comm. in I ep. ad Joh. ed. Neumann p. 174.*

2) Im Febr. 1525 schrieb L. an Brismann in Preussen: *et hic Satan per istos prophetas sic profecit, ut jam Nurembergae aliquot cives negent, Christum aliquid esse, negent verbum Dei aliquid, negent baptismum et sacramentum altaris, negent civilem potestatem: solum confitentur esse Deum, ideo capti sedent in carcere. Huc scilicet it Satanas, spiritus Alsteteri et Carlstadii.* Dazu vgl. »Getrewe Warnung der Prediger des Euangelij zu Strassburg vber die Artickel, so Jakob Kautz, Prediger zu Wormbs, kürzlich hat lassen aussgehn«, B 6a ff.

3) Vgl. oben S. 58 f.; Der Widerteuffer Lehre und Geheimnis Widerlegung Justi Menii, Luthers W W. 2, 292a der wittenb. Ausg.

tete sie auf das Nachdrücklichste, wie er denn durchweg alles Gewicht darauf legte, dass in Christo der volle Wesensbestand der beiden Naturen unverkümmert geblieben sei. Aber weil er in diesen beiden Naturen etwas Gegensätzliches sehen musste, konnte er es nicht zu einer wahren Einigung bringen, wie sehr er sich auch bemühte, wie viel er auch mit den kirchlichen Ausdrücken und im Anschlusse an das athanasianische Symbolum von der Einheit der Person redete. Diese seine Lehre war nicht erst die Folge seines Kampfes mit Luther; deutlich genug sprach er sie schon vorher aus [1]); alle ihre Voraussetzungen aber und Folgen, sowie die mannigfach versuchte Begründung, traten erst bei dem Kampfe zu Tage und erst von da an wirkte sie, zur Fortbildung nöthigend, auf Luther und die evangelische Kirche ein.

Es ist nicht nöthig, solche Stellen aufzuführen, in denen Zwingli göttliches und menschliches Wesen in Christo mit dem gleichen Nachdrucke lehrte, und auch die Einheit der Person wollte er seinerseits durchaus nicht gefährden; er konnte es nicht begreifen, wenn man ihm einen darauf bezüglichen Vorwurf machte. »Merk, frommer Christ, in Christo sind zwei verschiedene Naturen, die göttliche und die menschliche, und sind beide doch nur Ein Christus.« Aber man soll sie nicht vermischen, sondern die Eigenschaft einer jeden Natur unversehrt erhalten. »Man spricht, G o t t hat für uns gelitten. Diese Rede ist je und je von den Christen geduldet, verletzt auch mich nicht; nicht dass die Gottheit leiden möge, sondern darum, dass der, der in der menschlichen Natur litt, ebensowohl Gott war als Mensch« [2]). Zwingli glaubte auch nach dieser Seite hin allen Bestimmungen der altkirchlichen Lehre genügt zu haben, war dabei aber in einer Täuschung befangen, denn die Personeinheit, welche er allein gelten lassen wollte, war keine wirkliche. Von dieser besorgte er Vermischung der beiden sich widerstrebenden Naturen oder vielmehr Schädigung und Aufhebung der menschlichen, wie er denn Luther zu wiederholten Malen in der lebhaftesten Weise vorwarf, er erneuere den Irrthum Marcions [3]). Er seinerseits wollte die beiden Naturen wie

1) Vgl. *Zw. opp. 1, 184*, in: »Uslegen und gründ der schlussreden, also v. 1523 über Joh. 6, 38; 5, 30 ganz auf den anthropologischen Grundlagen Augustins. Dazu *2a, 38—39* v. 1525.

2) *Zw. opp. 2a, 449.*

3) *Zw. opp. 2b, 65, 76*: »ich ruf dir zu: weer, weer, Luther. weer! Marcion will dir in'n garten.«

ihre Lebensäusserungen und Widerfahrnisse dermaassen strenge auseinanderhalten, dass er eine wirkliche Betheiligung der einen an denen der andern nicht gelten liess, sondern nur in soweit eine gegenseitige Theilnahme zugestand, als das Subject beiderseits dasselbe sei. Allein auch dies war bei ihm nicht wirklich der Fall, er konnte die Einigung nicht anders als durch eine Redefigur herstellen, und das Irrthümliche seiner Lehre zeigte sich besonders in der Art, wie er ihr zu Liebe die Aussagen der Schrift über das Leben des Herrn mishandeln musste. »Die beiden Naturen — sagte er[1]) — sind in Christo so eigentlich, dass Gott ihnen beiden auch ihre Art und Eigenschaft behalten, wie man an den Werken und Leidungen jedweder klar empfindet. Und das ist das Wunder, das Gott vor unsern Augen wirkt, nach des Propheten Wort Ps. 118, 23. Nach der göttlichen hat er alle Dinge in seiner Gewalt, Matth. 28, 18; Joh. 13, 3. Nach der menschlichen ist er unter dem Kaiser, Luc. 2, 1. Nach der göttlichen weiss er alle Dinge, Joh. 17, 25. Nach der menschlichen spricht er Marc. 13, 32: von dem Tage aber, Zeit oder Stunde weiss Niemand, nicht die Engel im Himmel, der Sohn auch nicht, sondern allein der Vater. Nach der göttlichen thut er Wunderzeichen, Joh. 5, 21; 10, 25; aber nach der menschlichen Natur spricht er, Joh. 5, 19: ich mag von mir selbst Nichts thun. Nach der göttlichen lehrt er die Worte des ewigen Lebens, Joh. 6, 68. Nach der menschlichen spricht er, Joh. 7, 16: meine Lehre ist nicht mein, sondern des, der mich gesandt hat. Nach der göttlichen ist er beim Vater im Himmel von Ewigkeit zu Ewigkeit, unangefochten und unsterblich. Nach der menschlichen dürstet ihn, hungert ihn, bangt ihm, wird gegeisselt, ans Kreuz geheftet, stirbt. Und sind aber die zwei Naturen, die beide wesentlich und eigentlich in ihm sind, nur Ein Christus Jesus, wahrer Gottes und Mariä Sohn, der von Ewigkeit her geboren wird von seinem himmlischen Vater ohne eine Mutter, und in der Zeit, von der leiblichen Mutter ohne einen leiblichen Vater. — Nun sollen wir auch aus Gottes Wort lernen, wie man vom ganzen Christo oder den beiden Naturen in ihm reden solle. Hierum wisse, dass die Figur, die *ἀλλοίωσις* heisst[2]), (mag uns

1) *Zw. opp.* 2[b], *67 ff.*

2) Vgl. *Zw. opp. 3, 525 sqq. est ἀλλοίωσις, quantum huc attinet, desultus aut transitus ille, aut si mavis permutatio, qua de altera in eo natura loquentes alterius vocibus utimur.* Im Nächsten dann wieder viele Bei-

»Gegenwechsel« ziemlich verdeutscht werden), von Christo selbst unzählbarlich gebraucht wird; und ist die Figur, soviel hierher dient, ein Abtauschen oder Gegenwechseln zweier Naturen, die in Einer Person sind, da man die eine nennet, und die andere versteht; oder das nennet, das sie beide sind, und doch nur die eine versteht. — Also wird oft im Evangelio erstlich Christus, der ein Gott und Mensch ist, allein für die eine Natur genommen; als da er spricht Luc. 24, 26: musste nicht Christus also leiden und also in seine Ehre eingehen? Hier wird Christus allein für die menschliche Natur genommen; die konnte leiden und sterben, aber die göttliche nicht. — Zum andern wird jede der beiden Naturen gar oft eigentlich für sich selbst genommen. Als Matth. 26, 2: der Sohn des Menschen wird verrathen oder hingegeben, dass er gekreuziget werde. Hie wird der Sohn des Menschen eigentlich für die menschliche Natur genommen. Zum dritten wird jedwedre Natur für die andre genommen, die göttliche für die menschliche und die menschliche für die göttliche, alles durch den Gegenwechsel, darum, dass der, der wahrer Gott ist, auch wahrer Mensch ist, und hinwiederum dass der, der wahrer Mensch ist, auch wahrer Gott ist; nicht dass darum die göttliche Natur die menschliche sei, noch hinwiederum die menschliche die göttliche; und werden nichts desto minder die Naturen nicht verwirrt noch unsere Ohren verletzt, so wir solchen Gegenwechsel hören. Beispiel: Joh. 1, 14: das Wort ist Mensch worden, oder: Gott ist Mensch worden, soll durch den Gegenwechsel recht verstanden werden also: sintemal Gott Nichts mehr werden mag, oder aber er wäre unvollkommen, so mag (kann) dies Wort nicht nach dem ersten Ansehen verstan-

---

spiele der heillosesten Exegese, wie *p. 528*: *qui credit in me, non credit in me, sed in eum, qui me misit. Hic prius in me Deum significat, posterius autem in me Christum hominem. In hunc sensum: qui me fidit, quatenus Deus sum, haud dubie fidit, creaturâ enim nemo fidit. Nemo ergo, quatenus homo sum, me fidit; omnis enim spes in eum est jacienda, qui me misit.* Oder *p. 537*: *de die autem illo vel hora nemo scit, neque angeli in coelo neque filius, nisi pater. Hic annotamus alloeoses non tantum fieri inter duas in Christo naturas, sed etiam inter personas divinae essentiae, sic ut persona nonnunquam pro essentia et contra essentia pro persona capiatur, ut isto loco: solus pater novit, pater ponitur pro ipso nomine sive Deitate; filius enim, quatenus Dei filius est, perinde novit omnia atque pater, aeque spiritus sanctus.* Dazu *2b, 151 ff.* Zuerst redete er von der ἀλλ., soviel ich sehe, in dem beachtenswerthen Briefe an den Nürnberger Joh. Haner v. 3. Dec. 1526, *opp. 7, 568.*

den werden, sondern muss (!) den Sinn haben: der Mensch ist Gott worden; also dass jenes, das von der Gottheit gesagt wird, dass sie Mensch sei geworden, durch den Abwechsel muss von der Menschheit verstanden werden: der Mensch ist Gott worden. So nun hinwieder keine Natur in die andere verkehrt wird, wie vor gehört ist, so ist dies Wort: der Mensch ist Gott worden, nicht also zu verstehen, dass die menschliche Natur in die göttliche verkehrt werde, sondern jedwedre bleibt in ihrem eignen natürlichen Wesen. — Also merken wir wohl, dass diese Worte: der Mensch ist Gott worden, wiederum nicht mehr wollen als: der Mensch ist zu der Einigkeit der Person des Sohnes Gottes angenommen. Und jetzt kommen wir wiederum aufs Erste, dass dies Wort: Gott ist Mensch worden, oder: das Wort ist Mensch worden, nichts Anderes im Sinn vermöge als: Gottes Sohn hat menschliche Natur an sich genommen.« Oder: »Joh. 5, 19: ich mag von mir selbst nichts thun. Hie reicht ich und von mir selbst nicht auf beide Naturen in Christo, sondern allein auf die menschliche; auf die redet er, dass sie von sich selbst nichts thu noch thun möge; sondern was der Vater heisse, (hie wird auch der Vater durch den Gegenwechsel für die Gottheit genommen) das thue er.« Oder: »Joh. 12, 32 spricht er: so ich von der Erde erhöht, werde ich alle Menschen zu mir ziehen. Hie wird so ich erhöht werde allein auf die menschliche Natur geredet, denn er allein nach der sterben mag. Und werde ich alle Menschen zu mir ziehen, wird allein von der Gottheit verstanden, denn nach der zieht er die Herzen in Erkenntnis seiner und giebt ihnen den Glauben. Steht also an beiden Orten ich, gleich als obs auf beide Naturen eigentlich verstanden solle werden, und reicht aber jedwedres durch den Gegenwechsel auf die eine Natur.«

Die Zahl solcher Stellen liesse sich leicht verzehnfachen, doch werden die beigebrachten genügen, um das Urtheil zu rechtfertigen, dass Zwingli eine wirkliche Einheit der Person und des Lebens Christi nicht festhalten konnte, und dass er wenn auch nicht über seinen Willen, so doch über die Tragweite seiner Lehre in Selbsttäuschung befangen war, wenn er gegen Schluss des Streites schrieb: »hie seht ihr, dass ich nie der Meinung gewesen, dass ich zwei Personen aus Christo habe wollen machen, als wenig der Mensch zwei Personen ist, wie wohl er zwei Naturen hat, des Leibes und der Seele. So nun der Mensch Eine Person ist, der nur ein Geschöpf ist, wieviel-mehr ist Christus, der der Schöpfer und Geschöpf ist, Eine

Person?« [1]) Göttliches und Menschliches, da es ihm als Gegensätzliches galt, konnte, wie es in den Naturen getrennt blieb, so auch in der Person nicht in eine wahre Einheit zusammengehen. Es war nach seinen Voraussetzungen unmöglich, dass dieselbe Person der Lebensäusserungen und Widerfahrnisse der göttlichen wie der menschlichen Natur in ganz gleichem Maasse als der wahrhaft ihrigen sich annahm. Vielmehr sagte Zwingli selbst: wir übertragen das, was an sich nur der einen zukommt, auch auf die andere [2]). Also ward die Einheit doch erst durch solches Uebertragen von Seiten der Christen hergestellt. Mit der Einheit der Person Christi fiel aber auch die Einheit und Wirklichkeit und Geltung des Erlösungswerkes; denn der Gottessohn konnte die Menschheit, das Fleisch, nicht in strengstem Sinne als sein eigen annehmen, sondern nur in eine gewisse Verbindung mit ihm treten; er, die zweite Person der Gottheit, konnte die Leiden der Menschheit nicht als die seinigen empfinden, weil er überhaupt nicht menschlich fühlen konnte, ihre Sünden nicht wirklich auf sich nehmen; und sein Selbstopfer hatte keine den Zorn Gottes sühnende Kraft, weil es nur das Opfer des mit der Gottheit verbundenen Menschen war [3]). Und in der That sahen wir ja, dass in der Lehre Zwinglis der Versöhnungstod des Gottmenschen und die auf ihn allein gegründete Rechtfertigung des Sünders nicht die allbeherrschende Stelle einnahm, welche die evangelische Kirche gemäss ihrer Erfahrung und der heil. Schrift in ihrer Lehre ihm geben musste. Zwingli war kein Nestorianer im gewöhnlichen Sinne [4]), lehrte aber ebensowenig rein kirchlich und biblisch von der Person Christi, sondern liess sich zu sehr von den Grundanschauungen des natürlichen Menschen über Gott und Göttliches beeinflussen

---

1) *Zw. opp. 2b, 154.*

2) *Zw. opp. 3, 244.*

3) *Zw. opp. 3, 525: Deus et homo unus factus est Christus, qui pro eo, quod Dei filius est, omnium vita esset, nam et omnia per ipsum facta sunt; et pro eo, quod homo est, oblatio est, qua aeterna, quae et sua est, justitia placaretur.* Dagegen Luther im *comm. in I ep. ad Joh. ed. Neumann p. 5: ipse Christus, ipse filius Dei, pro nobis traditus est. Pro vita aeterna donanda aeternum et inaestimabile pretium donandum erat;* Worte, die freilich auch Zwingli in seinem Sinne hätte zu deuten gewusst.

4) Vgl. sein Bekenntnis, welches er dem Luthers entgegenstellte, *opp. 2b, 182 ff.*

und offenbarte, was freilich er selbst wieder nicht Wort haben wollte, einen ziemlich starken rationalistischen Zug [1]).

So hatte Luther nun auch gegen diese Abweichung die kirchliche Lehre zu vertheidigen und das führte ihn selbst zu einer schärferen und genaueren Fassung. Zwinglis Sätze über die Person Christi waren nicht um ihrer selbst willen aufgestellt, sondern im innigsten Zusammenhange mit seiner Abendmahlslehre und zu deren Begründung. Luther hatte aber durchaus nicht die Absicht, den Sacramentsstreit auch auf andere Puncte auszudehnen, und der Grund seiner eigenen Sacramentslehre lag in etwas ganz Anderem. So kam es, dass er in den ersten Schriften gegen die Schweizer die eigentlich christologische Frage nur obenhin behandelte. Dass die Gegner auch hinsichtlich ihrer in grosser Gefahr des Irrthums seien, deutete er an [2]), ja er erwies, dass sie durch natürliche, nicht der Schrift entsprungene Gedanken über Christum erst zu ihrer Sacramentslehre genöthigt seien [3]). Im Uebrigen aber gieng er auf die Christologie noch nicht weiter ein, als indem er etwa daran erinnerte, dass Gottheit und Menschheit kein Widerspruch seien, sowie dass Christi Fleisch ein »geistliches Fleisch, ein Geistfleisch, ein Gottsfleisch« sei [4]). Seine von der zwinglischen durchaus

1) Vgl. *opp. 3, 249*, wo seine philosophischen Grundsätze, sein starrer Dualismus recht hervortreten: *corporea omnia sic sunt sensibilia, ut nisi sentiantur, corporea non sint.* Und *3, 657*: *nos Christi corpus non aliter ac scriptura ipsa facit, ad sensum revocamus, quum Thomas senserit et nos veniens ad judicium clarissime visuri simus.* Wie wehrte er sich gegen den Vorwurf des Rationalismus! Vgl. *opp. 3, 491*; wenn er Luthers Lehre als zu Ungereimtheiten führend verworfen habe, so thue er es nicht darum, weil sie der blosen, natürlichen Vernunft widerspreche; *nihil putamus absurdum esse, quod divinis eloquiis traditum est; si modo fidei intellectus recte capit eorum sensum. — Tam abest, ut quum absurditatem objicimus, velimus de alio sensu quam fidei loqui. Nam fidei nihil est absurdum, si modo recte intelligas ea, quae fidei credenda proponuntur.* Dazu *opp. 3, 537 sqq.; 2b, 11, 51 ff.* Allein was *rectus credendorum intellectus* sei, was man unter »ungeschickte des glaubens und der gschrift« zu verstehen habe, dictierte ihm dann doch wieder die natürliche Vernunft.

2) W W. 30, 18, 54 in: »dass diese Worte u. s. w.«

3) W W. 29, 331 im Sermon von Sacrament; 30, 47, 56.

4) W W. 30, 50; 29, 334; 30, 100, 125, 130. Wie wenig er dabei die wahre Menschheit aufgeben wollte, sieht man daraus, dass er eben hier den Vorwurf des Marcionismus zurückgab, S. 100: »sollt ihr Schwärmerei fortgehen, dass Christus Fleisch kein nütze sei, werden bald

verschiedene Grundanschauung trat freilich auch hier schon überall klar zu Tage, aber eine zusammenhängende Darlegung derselben gab er erst 1528 in seiner letzten Streitschrift, und auch hier nur in aller Kürze. Er warnte vor Zwinglis erklärender Redefigur, der Allöosis, welche dieser eingeführt und angewandt habe, ohne die Nothwendigkeit dessen aus der Schrift selbst, d. h. ihrem Zusammenhange, zu beweisen.« Du aber, lieber Bruder, — redete er den evangelischen Christen an, — sollt anstatt der Alöosi das behalten: weil Jesus Christus wahrhaftiger Gott und Mensch ist, in Einer Person, so werde an keinem Orte der Schrift eine Natur für die andere genommen; denn das heisst er Allöosin, wenn etwas von der Gottheit Christi gesagt wird, das doch der Menschheit zustehet oder wiederum, als Luc. 24, 26: musste nicht Christus leiden und also in seine Ehre gehen? Hie gaukelt er, dass Christus für die menschliche Natur genommen werde. Hüt dich, hüt dich, sag ich, für der Allöosi, sie ist des Teufels Larve; denn sie richtet zuletzt einen solchen Christum zu, nach dem ich nicht gern wollte ein Christ sein, nämlich dass Christus hinfort nicht mehr sei noch thu mit seinem Leiden und Leben, denn ein ander schlichter Heiliger. Denn wenn ich das glaube, dass allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilands. Summa, es ist unsäglich, was der Teufel mit der Alöosi sucht. Und zwar dies Stück ist ein hoher Artikel und dürfte wohl eines sonderlichen Buchs und gehört auch in diese Sache (vom Abendmahle) nichts. Doch kürzlich lasse ihm ein einfältiger Christ dran begnügen, dass der heil. Geist wohl hat wissen uns zu lehren, wie wir reden sollen. Also spricht aber der heil. Geist Joh. 3, 16: also liebet Gott die Welt, dass er seinen einigen Sohn dahin giebt; Röm. 8, 32: er hat seines eigen Sohns nicht verschonet, sondern für uns alle dahin gegeben. Und so fort, alle Werk, Wort, Leiden und was Christus thut, das thut, wirkt, redet, leidet der wahrhafftige Gottessohn, und ist recht geredt: Gottes Sohn wäscht den Jüngern die Füsse, wie die Epistel Hebr. 6, 6 sagt: sie kreuzigen ihnen selbst den Sohn Gottes; 1 Cor. 2, 8: hätten sie erkannt, sie hätten nimmermehr den Herrn der Ehren gekreuzigt. Ob nun hie die alte Wettermacherin, Frau Vernunft, der Alöosis Grossmutter sagen würde:

Marcion, Manichäus, Valentin kommen, die da lehren, dass Christus keinen rechten Leib, sondern ein Gespenst des Leibs habe gehabt.«

ja die Gottheit kann nicht leiden noch sterben, sollt du antworten: das ist wahr; aber dennoch weil Gottheit und Menschheit in Christo Eine Person ist, so giebt die Schrift um solcher persönlicher Einigkeit willen auch der Gottheit Alles, was der Menschheit widerfährt, und wiederum. Und ist auch also in der Wahrheit. Denn das musst du ja sagen, die Person (zeige Christum) leidet, stirbt; nun ist die Person wahrhaftiger Gott: darum ists recht geredt: Gottes Sohn leidet; denn obwohl das eine Stück, dass ich so rede, als die Gottheit, nicht leidet; so leidet dennoch die Person, welche Gott ist, am andern Stücke als an der Menschheit« [1]).

Einer Vermischung der Naturen ward Luther beschuldigt; aber er wusste, das seine Lehre von diesem Irrthume frei war, während er seine Gegner in den entgegengesetzten verfallen und dadurch das ganze Erlösungswerk gefährden sah. »Sie schreien über uns, dass wir die zwo Naturen in Ein Wesen mengen; das ist nicht wahr. Wir sagen nicht, dass Gottheit sei Menschheit oder göttliche Natur sei menschliche Natur; welches wäre die Natur in Ein Wesen gemenget: sondern wir mengen die zwo unterschiedlichen Naturen in eine einige Person und sagen: Gott ist Mensch und Mensch ist Gott. Wir schreien aber wiederum über sie, dass sie die Person Christi zertrennen, als wärens zwo Personen; denn wo die Alöosis soll bestehen, wie sie Zwingel führet, so wird Christus zwo Personen müssen sein, eine göttliche und menschliche, weil er die Sprüche vom Leiden allein auf die menschliche Natur zeucht und aller Dinge von der Gottheit wendet; denn wo die Werke zertheilet und gesondert werden, da muss auch die Person zertrennet werden, weil alle Werke oder Leiden nicht den Naturen, sondern den Personen zugeeignet werden; denn die Person ists, die alles thut und leidet, eins nach dieser Natur, das andre nach jener Natur« [2]). Luther sah einen Fehler der Gegner darin, dass sie göttliches und menschliches Wesen in Christo sich als noch für sich bestehend und lebend dächten und erklärte dem entgegen, dass seit der Menschwerdung Gottes in Christo das besondere Bestehen von Menschlichem und Göttlichem nicht vorhanden sei, und deshalb auch die Gedanken nicht mehr beirren dürfe. »Hie muss man nicht reden, nachdem die Wesen unterschieden und zweierlei sind an ihnen selbst, wie Wiklew und die Sophi-

---

1) W W. 30, 203 ff.; vgl. 294.

2) W W. 30, 206; 220 gegen den Vorwurf des Marcionismus.

sten die *Logica* unrecht brauchen, sondern nach dem Wesen der Einigkeit, nachdem solche unterschiedliche Wesen einerlei Wesen sind worden, ein jegliches auf seine Weise. Denn ist auch in der Wahrheit also, dass solche unterschiedliche Naturen, so zusammen kommen in Eins wahrhaftig, ein neu einig Wesen kriegen aus solcher Zusammenfügung, nach welchem sie recht und wohl einerlei Wesen heissen, obwohl ein jegliches für sich sein sonderlich einig Wesen hat [1])«. — Dass Luther eine Vermischung der Naturen und ein in diesem Sinne neues, ganz andersartiges Wesen nicht wollte, hatte er eben hier und sonst oft genug ausgesprochen; was er behauptete war, dass in Christo die beiden Naturen zu einem einzigartigen und bleibenden Zusammensein vereinigt seien, wie es nun zu dieser Person und nur zu ihr gehöre. »Hie musst du stehen und sagen: Christus nach der Gottheit, wo er ist, da ist er eine natürliche göttliche Person und ist auch natürlich und persönlich daselbst, wie das wohl beweiset sein Empfängnis in Mutterleibe. Denn sollt er Gottes Sohn sein, so musste er natürlich und persönlich im Mutterleibe sein und Mensch werden. Ist er nun natürlich und persönlich, wo er ist, so muss er daselbst auch Mensch sein. Denn es sind nicht zwo zertrennte Personen, sondern eine einige Person. Wo sie ist, da ist sie die einige unzertrennte Person. Und wo du kannst sagen: hie ist Gott; so musst du auch sagen: hie ist Christus der Mensch auch da. Und wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zertrennet, weil ich alsdann mit der Wahrheit könnte sagen: hie ist Gott, der nicht Mensch ist und noch nie Mensch ward. Mir aber des Gottes nicht! denn hieraus wollt folgen, dass Raum und Stätte die zwo Naturen von einander sonderten und die Person zertrenneten, so doch der Tod und alle Teufel sie nicht konnten trennen noch von einander reissen. Und es sollt mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelnen Ort zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre, und an allen andern Orten müsste er alleine ein bloser abgesonderter Gott und göttliche Person sein, ohne Menschheit. Mein Geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da musst du mir die Menschheit mit hinsetzen: sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen, es ist Eine Person worden und scheidet die Menschheit nicht so von sich,

---

1) WW. 30, 298.

wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlafen gehet« [1]).

Göttliches und Menschliches in Christo vereinigt sind seitdem an keinem Orte und in keiner Zeit gesondert gewesen, wie es denn auch im ganzen Leben Christi keinen Augenblick giebt, in welchem der Einen Natur etwas widerfahren oder durch sie gethan sei, an dem die andere nicht vollen und wirklichen Antheil gehabt hätte; es ist gar Nichts, das nur von der Einen erlitten oder gethan sei. Man kann sich die Vereinigung nicht nahe und eng genug darstellen; sie ist näher als die von Leib und Seele [2]), sie ist eine übernatürliche, die darum auch nicht mit der blosen Vernunft erfasst, sondern nach dem Worte der Schrift geglaubt sein will. »Wer will aber sagen und denken, wie solches zugehe? Wir wissen wohl, dass also sei, dass er in Gott ausser allen Creaturen und mit Gott Eine Person ist; aber wie es zugehe, wissen wir nicht, es ist über Natur und Vernunft, auch aller Engel im Himmel, alleine Gott bewusst und bekannt. — Darum musst du mit Mose hie die alten Schuhe ausziehen und mit Nicodemo neu geboren werden. Nach deinem alten Dünkel wirst du dies nicht verstehen« [3]).

Man kann nicht leugnen, dass Luther durch den Kampf zu schärferen und klareren Bestimmungen über seine Lehre geführt war, welche zeigten, wie sehr er, vom Heilsbedürfnisse und dem Worte der Schrift getrieben, Ernst machte mit der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christo, auf Grund der Voraussetzung, dass sie an sich einander nicht widerwärtig seien. Er wusste, dass der Gott, welcher liebt und welcher die Möglichkeit der Sünde gesetzt hat, auch leiden kann, wenn anders man leiden nicht als gleichbedeutend mit der Empfindung sinnlichen Schmerzes fassen will. Er wusste, dass allerdings das Wesen Gottes nicht verringert werden kann, dass es aber bei Gott steht, sich seiner rein göttlichen Daseinsweise zu begeben, sich zur Menschheit herabzulassen und ihre Natur in

1) W W. 30, 211 ff. Vgl. *comm. in I ep. ad Joh. ed. Neumann p. 5.*

2) W W. 30, 216: »Du musst dies Wesen Christi, so er mit Gott Eine Person ist, gar weit, weit ausser den Creaturen setzen, so weit als Gott draussen ist; wiederumb so tief und nahe in alle Creatur setzen, als Gott drinnen ist, denn er ist eine unzertrennete Person mit Gotte. Wo Gott ist, da muss er auch sein, oder unser Glaube ist falsch.«

3) W W. 30, 217, 213.

die vollste Lebensgemeinschaft mit sich aufzunehmen. In diesem Sinne legte er sein Endbekenntnis ab: »ich glaube und weiss, dass die Schrift uns lehret, dass die Mittelperson in Gott, nämlich der Sohn, allein ist wahrhaftiger Mensch worden, von dem heil. Geist ohne Manns Zuthun empfangen, und von der reinen heiligen Jungfrau Maria als von rechter, natürlicher Mutter geboren; wie das alles St. Lukas 1, 26 klärlich beschreibt und die Propheten verkündigt haben, also dass nicht der Vater oder h. Geist sei Mensch worden, wie etliche Ketzer gelehret. Auch dass Gott, der Sohn, nicht allein den Leib ohn Seele, wie etliche Ketzer gelehret, sondern auch die Seele, d. i. eine ganze völlige Menschheit angenommen, und rechter Samen oder Kind, Abraham und David verheissen, und natürlicher Sohn Mariä geboren, sei in aller Weise und Gestalt ein rechter Mensch, wie ich selbs bin und alle Andere, Hebr. 7, 26, ohne dass er ohne Sünde, allein von der Jungfrauen durch den heil. Geist kommen ist. Und dass solcher Mensch sei wahrhaftig Gott, als eine ewige, unzertrennliche Person aus Gott und Mensch worden, also, dass Maria, die heil. Jungfrau, sei eine rechte wahrhaftige Mutter nicht allein des Menschen Christi, wie die Nestorianer lehren, sondern des Sohnes Gottes, wie Lukas 1, 35 spricht: das in dir geboren wird, soll Gottes Sohn heissen, d. i. mein und aller Herr Jesus Christus, Gottes und Marien einiger, rechter, natürlicher Sohn, wahrhaftiger Gott und Mensch. Auch glaube ich, dass solcher Gottes und Maria Sohn, unser Herr Jesus Christus, hat für uns arme Sünder gelitten, sei gekreuzigt, gestorben und begraben, damit er uns von der Sünde, Tod und ewigem Zorn Gottes durch sein unschuldig Blut erlöset, und dass er am dritten Tage sei auferstanden vom Tode und aufgefahren gen Himmel und sitzet zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters, ein Herr über alle Herren, König über alle Könige und über alle Creaturen im Himmel, Erden und unter der Erden, über Tod und Leben, über Sünde und Gerechtigkeit« [1]).

Als sein eigenes Bekenntnis sprach Luther obige Sätze, welche nicht die Ergebnisse theologischer Untersuchungen, sondern die einfache Aussage von Heilsthatsachen enthielten, aus, aber er wusste, dass es das Bekenntnis der evangelischen Kirche, der christlichen Kirche sei. So lehrten neben ihm ihre bedeutendsten Lehrer, von denen auch keiner die an dieser Stelle

1) W W. 30, 363.

liegende wissenschaftliche Aufgabe weiter gefördert hatte als er [1]), so sang die Kirche in ihren Liedern [2]), so ward gepredigt in ihren Gottesdiensten, so unterwies man die Kinder in aller Einfalt in den Schulen [3]). Demgemäss war es ganz natürlich, dass Luther und die Seinen, um die kirchliche Lehre zu sichern, bei der marburger Zusammenkunft Bestimmungen über die Person Christi mit aufnahmen [4]); und nach dem, was wir von Zwinglis Auslege-Weise und Fertigkeit wissen, werden wir uns nicht darüber wundern, dass er die von Luther gestellten Artikel unterschrieb [5]), werden es aber auch begreifen, dass Luther, der

---

1) Melanthon schrieb in seinen *Locis*, meine Ausg. S. 104: *hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non, quod scholastici docent, ejus naturas, modos incarnationis intueri.* Demgemäss hat er denn auch die wissenschaftlichen Schwierigkeiten der Christologie nicht fester angepackt, selbst nicht im Commentare zum Ev. Joh., wo Gelegenheit genug gewesen wäre. Man vergl. nur *C. R. 14, 1047*: *hic nobis hoc non satis est discere, quod Christus sit Deus et homo, et quomodo naturae illae conjungi potuerint, et hujus modi multa arguta, sed hoc potius est considerandum, cur oportuerit eum, qui remissionem peccatorum erat praedicaturus, Deum esse. Ebionitae sunt, qui negant Christi divinitatem. Bis Ebionitae sunt, qui quum Christo divinitatem tribuant, ea tamen non utuntur*, eine Stelle, die an L's Kirchenpostille (ob. S. 76) erinnert. Dazu *p. 1051, 1052, 1059, 1074, 1128; 1206* zu Joh. 17, 5: *vult glorificari sua naturali gloria, id est, ut potentia Dei, quae mihi natura est, rursus exserat se; nunc enim infirmus sum.* In seinen anderen Schriften bis zum Jahre 1530 findet man noch weniger hierher Gehöriges.

2) Vgl. »Nun komm der Heiden Heiland; Gelobet seist Du Jesus Christ; Christum wir sollen loben schön«; den 2. Vers von: »Wir glauben all an Einen Gott.«

3) Vgl. die Katechismen von Brenz, Althamer, Lachmann und besonders den Luther's.

4) *M 2*: »zum andern gläuben wir, dass nicht der Vater noch heiliger Geist, sondern der Sohn Gottes Vaters, rechter natürlicher Gott sei Mensch worden, durch Wirkung des heiligen Geists, ohn Zuthun männlichs Samens, geboren von der reinen Jungfrauen Maria, leiblich vollkommen mit Leib und Seele, wie ein ander Mensch, ohn alle Sünde. Zum dritten, dass derselbige Gottes und Marien Sohn, unzertrennte Person, Jesus Christus, sei für uns gekreuziget, gestorben und begraben, auferstanden von Todten, aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, Herr über alle Creaturen, zukünftig zu richten die Lebendigen und Todten.«

5) Vgl. seine Randbemerkungen zu den Artikeln, *Zw. opp. 4, 183* und *4, 3* den betreffenden Abschnitt seiner *fidei ratio.*

Zwingli nach jener Seite hin kannte, seine Worte in den schwabacher Artikeln noch schärfer und unzweideutiger fasste [1]).

Nach solcher Vorgeschichte des Dogmas war es wohlberechtigt, wenn Melanthon, der dabei seiner eigenen Ueberzeugung treu blieb und hoffen konnte, die Lehre der Kirche so auf den treffendsten Ausdruck zu bringen, sich möglichst an die letzte Vorarbeit Luthers anschloss. Die wirkliche Vereinigung der Naturen hob er mit allem Nachdrucke hervor, als welche allein die sichere Grundlage unseres ganzen Heiles bilde. Denn dies in seiner Vergangenheit, seiner Gegenwart und seiner Zukunft beruhe auf dem Einen Christus, welcher wahrer Gott und Mensch sei. Auf das wiederholte derselbige, welches die ganze gottmenschliche Person umfasst, wie auf das mehrmalige wahrhaftig, welches noch in den schwabacher Artikeln nicht so hervortritt, legte er besonderes Gewicht. Nun ersieht man, nach welcher Richtung hin der Schluss unseres Artikels sich von dem siebenzehnten unterscheidet. Wenn man so die Hauptsache erfasst, wird man nicht mehr Nebensächliches zum Bekenntnisinhalte machen, wie z. B. die Aussage über Maria, dass sie reine Jungfrau geblieben sei. Wohl

1) *S 2*: »Dass allein der Sohn Gottes sei wahrhafftig Mensch worden, von der reinen Jungfrau Maria geboren, mit Leib und Seel vollkommen, und nicht der Vater oder heil. Geist sei Mensch worden, wie die Ketzer *Patripassiani* gelehret haben; auch der Sohn nicht allein den Leib ohne Seel angenommen, wie die Photiner geirrt haben. Denn er selbst gar oft im Evangelio von seiner Seelen redt, als da er spricht: mein Seel ist betrübt bis in den Tod etc. Dass aber Gott, der Sohn, Mensch sei worden, steht Joh. am *I.* klärlich also: und das Wort ist Fleisch worden, und Gal. am *III*: da die Zeit erfüllet ward, sandte Gott seinen Sohn, von einem Weib geboren, unter das Gesetz gethan. Der dritte: dass derselbig Gottes Sohn, wahrhafftig Gott und Mensch, Jesus Christus, sei ein einige, unzertrennliche Person, für uns Menschen gelitten, gekreuziget, gestorben, begraben, am dritten Tag auferstanden vom Tod, aufgefahren gen Himmel, sitzend zur rechten Hand Gottes, Herr über alle Creatur; also dass man nicht glauben noch lehren soll, dass Jesus Christus als der Mensch oder die Menschheit für uns gelitten habe, sondern also, weil Gott und Mensch hie nicht zwei Personen, sondern Eine unzertrennliche Person ist, soll man halten und lehren, dass Gott und Mensch, oder Gottes Sohn wahrhafftig für uns gelitten hat, wie Paulus Röm. 8 spricht: Gott hat seines einigen Sohnes nicht verschonet, sondern für uns alle dahingegeben, 1 Korinth. 2: hätten sie es erkannt, sie hätten den Herrn der Ehren nicht gekreuzigt, und dergleichen Sprüche mehr.«

sämmtliche evangelische Christen stimmten damals mit den Römischen und den Schweizern [1]) darin überein, dass Maria ohne sündliche Regungen Christi Mutter geworden und auch nach der Geburt des Herrn Jungfrau geblieben sei. Aber nicht dies wollte vom Bekenntnisse durch den Ausdruck rein, der ja im Lateinischen anders gegeben und auch im Deutschen erst kurz vor Schluss eingefügt ward [2]), eigens ausgesagt werden, sondern das Wort steht in Beziehung zu der Wahrheit, dass Christus, obwohl wahrhaftiger Mensch, doch ohne Sünde geboren ward. Ebenso soll auch über die Höllenfahrt nichts Sonderliches bestimmt und festgesetzt werden, sondern es wird nur die Aussage »abgestiegen zur Hölle« bezogen auf den ganzen ungetheilten Christus [3]). Soviel sieht man allerdings, dass die Höllenfahrt nicht mehr zu Christi Leiden, sondern schon zu seinem Siege gerechnet wird; und dies war damals die verbreitetste Ansicht, die uns selbst in Kinderlehrbüchern begegnet [4]). Aber darum ist es doch nicht als bekenntnismässiger Inhalt dieses Artikels zu erachten [5]). Derselbe giebt uns Nichts als eine durch verschiedene Zeitirrthümer nöthig gewordene Schärfung und Erläuterung des zweiten Artikels im apostolischen Symbolum.

---

1) Oekolampad nannte die Andersglaubenden geradezu Ketzer, Walch 20, 751.

2) Die Redaction Spalatins und die erste ansbacher haben es noch nicht; Förstemann, Urkundenbuch 1, 314. 346. Vgl. dazu noch G. Fritschel, Luther und offene Fragen in der Ztschr. für die gesammte luth. Theologie und Kirche 1867 S. 500 u. 506 ff.

3) In der spalatinschen Redaction steht noch: »Das auch derselbig Christus warhafftig zur hell abgestiegen.« Eck hatte 1525 in seinem *enchiridion locorum communium cap. 4* geschrieben: *articulus in symbolo fidei: descendit ad inferna, non expresse probatur e scripturis, quare Lutherus non credet illum articulum.*

4) Vgl. den Katechismus von Lachmann, bei Hartmann, Aelteste katechetische Denkmale S. 97. Dazu: »Eyn Bökeschen vor de Leyen vnde kinder. Wittemberch 1526.« Dort *A 7b*.

5) Vgl. G. Fritschel a. a. O. S. 510 ff.

II. XVIII. Von der Erbsünde und vom freien Willen.

Begründete der vorige Artikel die Möglichkeit einer Rechtfertigung des Menschen von Seiten Gottes, so handelt es sich nun um die Nothwendigkeit einer solchen, indem ausgesprochen wird, dass der Sünder von sich aus nicht das Geringste zu thun im Stande ist, was ihm vor Gott als Rechtbeschaffenheit gelten könnte. Wer da wähnt durch natürliche Kräfte die Natur fromm machen zu können, der thut es »zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi.« Und hinwieder: »eigentlich und richtig zu lehren, was die Erbsünde sei oder nicht sei, ist gar hoch vonnöthen, und kann Niemand sich nach Christo, nach dem unaussprechlichen Schatz göttlicher Huld und Gnade, welche das Evangelium fürträgt, herzlich sehnen oder darnach Verlangen haben, der nicht sein Jammer und Seuche erkennet« [1]). Wo wirkliche Erkenntnis der Sünde in ihrer ganzen Tiefe ist, da kommt das Herz nicht zur Ruhe, als bis es die Gnade in Christo Jesu gefunden hat. Aber solche Sündenerkenntnis ist kein Ding natürlichen Vermögens, sondern wird nur von Gott gewirkt; wie Luther in den schmalkaldischen Artikeln sagt: »solche Erbsünde ist so gar ein tief böse Verderbung der Natur, dass sie keine Vernunft nicht kennt, sondern muss aus der Schrift Offenbarung gegläubt werden« [2]). Einen Beweis dafür giebt schon die Geschichte des Heidenthums, voll von Klagen über das Uebel und die Sünde und doch ohne jene tiefgehende Sündenerkenntnis, wie sie sich allein in dem durch den Geist Gottes geleiteten Bundesvolke fand und in seinen heiligen Schriften aussprach. Und auch die vorreformatorische Geschichte der Kirche kann als Zeugnis dafür genannt werden; denn wohl hat es den Christen der alten und mittleren Zeit nicht an Erkenntnis der Sünde, die sie ja in sich erfuhren, gefehlt; sie gewann oft einen erschütternden Ausdruck in ihren Gebeten und ihren Betrachtungen, so dass im Hinblicke hierauf Melanthon wohl sagen konnte, die Reformatoren schilderten die Sünde nicht anders, als die Väter [3]). Aber wenn man dann versucht hatte, das Wesen der Sünde und die durch sie im

---

1) Symb. BB. S. 83 §. 33; S. 85 §. 44.

2) Symb. BB. S. 310 §. 3. Vgl. *Chemnitz, examen conc. Trid. p. 103 §. 3.*

3) Symb. BB. S. 81 §. 23; S. 83 §. 32; S. 86 §. 51.

Menschen verursachte Veränderung begrifflich zu bestimmen, war man auf Irrwege gerathen, verleitet durch unberechtigter Weise eingetragene Bestimmungen der Philosophie und im letzten Grunde durch die Abneigung des eigenen Herzens, die Tiefe des Verderbens zu erkennen und zu gestehen [1]. Je mehr die Philosophie in der Theologie zur Herrschaft gelangt war, um so verfehlter waren die begrifflichen Fassungen der Lehre von der Sünde geworden. Statt vorwärts zu dringen in der Erkenntnis, war man zurückgeschritten und blind geworden, so dass man auch die Schrift nicht mehr verstanden hatte.

Luther hatte durch die besonderen Lebensführungen, in die Gott ihn gebracht, angefangen zu lernen, nicht was Sünden seien, sondern was die Sünde sei, und durch das Studium der Schrift, besonders Pauli, war ihm, der nun offene Augen hatte, die rechte Erkenntnis vertieft und befestigt. Dabei hatte er in der Geschichte zurückgegriffen auf den, der auch in dieser Erkenntnisreihe bisher den Höhepunct bildete, auf Augustin, und die Lehrer der evangelischen Kirche folgten ihm darin [2], ohne zu vergessen, dass doch auch Augustin hierüber durchaus nicht rein biblisch lehrte [3]. Die Reformation, jenen bedeutsamen Lehrerwerb, um den Augustin die Kirche bereichert hatte, wieder aufnehmend und fest auf den Boden der Schrift sich stellend, förderte die kirchliche Lehre von der Sünde um ein Beträchtliches.

Augustin hatte das gänzliche Unvermögen des sündigen Menschen zu irgend einem Guten betont; doch war damit noch nicht die richtige Erkenntnis vom Wesen der Sünde gegeben, wie man schon aus seinen anderen, früher mitgetheilten Sätzen entnehmen kann [4]. Er bezeichnete die im Geschlechte forterbende Sünde als böse Lust, *mala concupiscentia*, und eben diesen Ausdruck nahmen ja später die Reformatoren wieder auf, wobei sie ihm freilich einen tiefern Inhalt gaben. Denn jener Kirchenvater nahm die böse Lust vorerst als fleischliches Begehren, als das sinnliche Gelüsten, welches in der Leiblichkeit seinen Grund habe. Dabei blieb er jedoch nicht stehen, sondern

1) Symb. BB., S. 84 §. 43.

2) Symb. BB. S. 81 §. 22, 24; S. 218 §. 69.

3) Vgl. z. B. *Chemnitz, examen conc. Trid. p. 105 §. 1;* besonders Dieckhoff, Theol. Ztschr. 1860, S. 48 ff. Zeller andererseits nennt Augustins Systems irrthümlich »einen kirchlich gewordenen Manichäismus;« von Sybels histor. Ztschr. 4, 164.

4) Vgl. ob. S. 19 ff.

fügte hinzu, dass auch das Begehren der Seele ein böses und sündhaftes sei, nämlich Selbstliebe; von dieser sei es erst zum fleischlichen Gelüsten gekommen, indem Gott den Menschen, der nicht ihn, sondern sich selbst habe lieben wollen, zur Strafe dafür um so tiefer auf das Sinnliche habe fallen lassen. In diesen Bereich hinein sei der Mensch gebannt, darüber hinaus könne er sich von sich aus nicht erheben, sondern erliege stets den vom Fleische ausgehenden Reizungen. Hier tritt uns entgegen, dass nach Augustin die Erbsünde ihren eigentlichen Sitz doch immer in dem mehr Aeusseren des Menschen hat, nicht in seinem innersten Mittelpuncte, seinem Ich, dem Quellorte seines Willens, und dass sie darum auch in Wahrheit gar nicht als das Begehren, das Gelüsten des Menschen bezeichnet werden könne. Das Innerste seiner Seele erscheint als in sich von Sünde frei, aber als stets unter ihr leidend und als unvermögend, sich ihr zu entziehen und gar sie zu besiegen, weil es in Folge des Sündenfalls der dem Erstgeschaffenen zuertheilten göttlichen Gnadenkräfte beraubt ist. Augustin betrachtete die Erbsünde nicht als vollständige Verkehrung der einheitlichen Lebensrichtung des Menschen, als Uebergang in die Feindschaft gegen den heiligen Gott, sondern als Strafe für die Sünde des Stammvaters, eine Strafe, welche zuerst in der Hinwegnahme der *gratia*, des höheren göttlichen Vermögens, bestehe und dann in der Zerrüttung des vom Menschen noch übrig Gebliebenen, so dass hier alle ursprüngliche Ordnung, aller Gehorsam aufgehoben sei, die untersten seiner Kräfte am mächtigsten sich empörten und die obersten, nicht auf Gott, sondern auf sich selbst gerichtet, jener nicht Herr zu werden vermöchten. So sei der in der Erbsünde gefangene Mensch nicht nur nicht im Stande, das Gute zu thun, sondern nicht einmal, es zu wollen. Ihm fehlten auch dazu die nöthigen Kräfte. Dem Auserwählten werden dann, wie wir früher sahen, diese von Gott wieder zuertheilt und allmählich gemehrt, so dass von der Erbsünde im Wiedergeborenen oder durch die Gnade Gerechtfertigten nur ein Theil bleibe, das fleischliche Gelüsten, welches in der sinnlichen Leiblichkeit seinen Sitz habe.

Bei Augustin war also die Erbsünde vorwiegend ein als Strafe verhängter Mangel, ein Entbehren, bei dem des Menschen innerste Persönlichkeit selbst nicht wirklich angegriffen, nicht vergiftet war, sondern unter dem sie als eine gebundene, eine geknechtete, litt. Dies entsprach ganz seiner Anschauung vom Wesen des Menschen und dessen Verhältnis zu Gott, wonach

der Mensch an sich schon als Geschöpf und als leibliches Wesen für die Gemeinschaft mit Gott nicht befähigt ist, bis Gott mit seinen Kräften ihn dazu ausrüstet. Dann erscheint aber die Sünde als eine im Wesen des Menschen gelegene Unvollkommenheit, als eine Schwäche oder höchstens als eine Krankheit. Es ist klar, dass solche Lehre die Schrift nicht für sich hat, und ebenso braucht nur angedeutet zu werden, dass dies die Ansicht des natürlichen Menschen von der Sünde ist. Er fühlt sie, die er ihrem eigentlichen Wesen nach doch gar nicht kennt, als einen Schaden, der ausgebessert werden müsse. Darin, dass er dies doch noch unklare Gefühl hat, glaubt er ein Zeichen davon zu besitzen, dass es in seiner Macht stehe, solche Besserung zu vollführen. Er überschätzt sein Wesen und sein Vermögen als ein gutes; er unterschätzt die Sünde und ihr Wesen hinsichtlich ihrer Sündlichkeit. Selbstgerechtigkeit und Blindheit gegen die Sünde stehen im innerlichsten Zusammenhange.

Diese Abschwächung der Sündhaftigkeit des Menschen begegnet uns dann bei den grossen kirchlichen Lehrern des Mittelalters, welche alle wieder über Augustin zurückgiengen, indem sie noch ausdrücklicher als er die Erbsünde als den blosen Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit des Menschen fassten, und wir wissen, dass sie diese ursprüngliche Gerechtigkeit vornehmlich in den nicht zum Wesen des Menschen gehörigen höheren Gnadenkräften, dem *donum superadditum* sahen; indem sie ferner die böse Lust, die *concupiscentia*, auf das fleichliche Gelüsten beschränkten, und der angeborenen sündlichen Beschaffenheit des Menschen als solcher noch die Sündlichkeit absprachen nach dem Satze, Sünde könne nur das genannt werden, was mit Bewusstsein und Einwilligung geschehe [1]). Die Lehre ent-

---

1) Vgl. *Thomas, Summa theol. II, 1 quaest. 82 art. 1: originale peccatum est habitus, non quidem sicut scientia, sed sicut quaedam inordinata naturae dispositio et languor consequens originalis justitiae privationem.* Und in der Erläuterung: *est quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae, in qua consistebat ratio originalis justitiae.* Ferner *art. 3: quum originale peccatum justitiae originali opponatur, nihil aliud formaliter est, quam justitiae originalis, per quam Deo voluntas subdebatur, privatio: materialiter vero aliarum animae virium ad bonum commutabile inordinata conversio, quae communi nomine concupiscentia dici potest;* dazu die Erläuterungen. *Scotus in sentent. lib. II dist. 30* beruft sich auf den Satz Augustins: *peccatum adeo voluntarium est, ut, si non est voluntarium, peccatum non dicatur. Dist. 32* bezeichnet er den *fomes* als *quaedam qualitas*

artete dahin, dass man die Sündhaftigkeit fast nur als eine natürliche Eigenschaft der sinnfälligen Leiblichkeit ansah, weshalb diese von dem, wenn auch geschwächten, so doch nicht verderbten Geiste bekämpft und niedergehalten werden müsste[1]).

---

morbida consequens curvitatem voluntatis, die auch *lex membrorum, tyrannus* genannt werde und sagt: *est sicut quoddam pondus in carne excitans motus sensuales et inclinans animam ad condelectandum carni et ita retardans et reprimens a delectationibus superioribus sive supranaturalibus.* Er beruft sich wiederholt auf Anselms Wort: *peccatum originale est carentia justitiae originalis* oder *debitae* und bestimmt letzteres durch: *quia acceptae in primo parente et in ipso amissae.* Dies ist die formale Bestimmung; ihr zur Seite: *concupiscentia est materiale peccati originalis, quia per carentiam justitiae originalis, quae erit sicut frenum cohibens ipsam ab immoderata delecatione, ipsa non positive sed per privationem fit prona ad concupiscendum immoderate delectabilia.* Dazu vgl. *Gabrielis sermones de festivit. Christi, serm. 33* über Urstand und Natur des Menschen.

1) Vgl. *Meffret, hortulus reginae, serm. 27 E.* *Schatzgeier* im *scrutinium p. 18b* meint: *arbitror nos non magnis impendiis procurare posse modernorum doctorum, intra videlicet quadringentos annos exortorum, quos scholasticorum titulo praenotant, ad divinas scripturas consonantiam. Nam etsi paucula minuti aut verius nullius secundum se pretii libero concedunt arbitrio, utpote: quod possit facere opus bonum ex genere vel etiam ex circumstantia infra limites moralis virtutis; ex consequentia etiam possit facere opus aliquod praecepti cujuspiam; consectarie quoque alicui tentationi resistere, et ex immensa Dei pietate de congruo se ad aliquem motum gratuitum disponere et sic, quod in se est, facere et similia secundum intellectum supra dictum seu traditum: nihil tamen ei indulgent, quod gratiae est, quod spiritus sancti est, quod supra vires ejus est.* Er tadelt scharf, dass man zwischen den alten und neueren Lehrern einen so grossen Unterschied mache, denn *22a*: *non tam grandis est modernorum a priscis dissonantia quanta a plerisque suspicatur, in fundamento potissimum, etsi verbis longe videantur abesse.* Letzteres sei leicht erklärlich: *hujus causam aestimare licet modum loquendi philosophicum. Postquam enim theologi toga amicti sunt philosophica philosophorumque baltheo praecincti, philosophorum quoque sermone egerunt, unde a veteribus ipso loquendi modo discrepaverunt. Doctores nempe sancti in scripturis suis modum observavere theologicum, quod et in praemissa materia de posse liberi arbitrii cernere est conspicuum; in qua doctores sancti de posse loquuntur politico, moderni de posse logico et physico, quae alteritas non minimum inter eos suscitavit labyrinthum. Nec tamen abnuimus (!) nonnullos modernorum nimium indulsise philosophiae, ejus philocapti pulchritudine.* Luther dagegen schrieb 1518, *opp. v. 3, 233: certum est, modernos, quos vocant, cum Scotistis et Thomistis in hac re, id est libero arbitrio et gratia, consentire excepto uno Gregorio Ariminensi, quem omnes*

Darin stimmten Scholastiker und Mystiker überein, und es erhellt leicht, wie diese Anschauung den mönchischen Uebungen und allem damit Zusammenhängenden als der wahren Ertödtung des sündlichen Fleisches, als den rechten Werken der Gerechtigkeit, förderlich sein musste. In diesen Wegen wandelten natürlich auch die römischen Gegner der Reformatoren. Wohl gaben sie auch hier einige der schamlosesten Sätze der jüngsten Vergangenheit, in denen sich die leichtfertige Betrachtung der Sünde kundgegeben hätte, auf, ja liessen sich dann und wann zu den weitgehendsten Zugeständnissen nöthigen [1]); aber im Ganzen giengen sie doch nicht in sittlichem Ernste über die Scholastiker bis auf Augustin zurück, während die Reformatoren auch bei diesem nicht stehen blieben, sondern an die Schrift selbst anknüpften.

Berthold von Chiemsee sprach sich im Anschlusse an eine althergebrachte Unterscheidung dahin aus, beim Falle habe der Mensch das geistliche Leben und das Gleichnis Gottes verloren, während er das Bildnis Gottes, obschon entstellt, mit dem natürlichen Leben behalten habe. Unter dem Bildnisse aber verstand er Gedächtnis, Vernunft und freien Willen [2]). So war in jener Unterscheidung schon klar genug sein und aller ihm Gleichgesinnten Gegensatz gegen die evangelische Lehre ausgesprochen. Man lehrte römischerseits, der Mensch bestehe aus Leib, Seele und Geist, dem Leibe oder Fleische, dem Sitze der Sinnlichkeit und aller ihrer natürlichen Gelüsten, wodurch der Mensch, das Abbild der irdischen Welt, dieser angehöre: dem Geiste, dem gottverwandten, der mit seinen vornehmsten Kräften, Gedächtnis, Vernunft und freiem Willen, sich zu Gott als seinem Urbilde erheben solle; der Seele, der zwischen beide gestellten, welche das den Leib Belebende sei, aber nicht an ihm haften, zu ihm sich halten solle, sondern die Bestimmung habe, ihn mit sich emporzuziehen [3]). Diese drei

---

damnant, qui et ipse eos Pelagianis deteriores esse et recte et efficaciter convincit. Is enim solus inter scholasticos contra omnes scholasticos recentiores cum Augustino et apostolo Paulo consentit.

1) So z. B. 1524 die fränkischen Prälaten im 18. Artikel ihres für den fränkischen Landtag bearbeiteten Rathschlages, wo sie fast ganz die Worte des Urb. Rhegius aufgenommen hatten; vgl. Engelhardt, Ehrengedächtnis d. Ref. in Franken S. 116.

2) Tewtsche Theol. S. 221, 200. Vgl. dazu Eck, Christenliche Ausslegung 2, 108.

3) Indem Bertholdt dies entwickelt, bekämpft er die Trichotomie.

Theile standen bei dem Erstgeschaffenen in dem richtigen Verhältnisse zu einander und beobachteten die rechte von Gott gewollte Ordnung; im Leibe war noch kein Widerstreben gegen Seele und Geist, er unterwarf sich als willfähriges Werkzeug [1]). Aber trotz dieser Uebereinstimmung aller seiner Theile war der Mensch doch noch nicht geschickt zur Gemeinschaft mit Gott und des Genusses der himmlischen Güter nicht fähig, denn er war doch immer nur Geschöpf; die Seligkeit aber geht über das blos geschöpfliche Wesen und alles Vermögen desselben weit

---

Tewtsche Theol. S. 193: »es seien wol zway wordt, aber nur ain ding. Wie das wort herr begreifft gottes mächtikait, hayler die parmhertzikait, also seien im menschen sel und geist nur ain Ding, aber yedes wörtl begreifft ettwas sonders. Geist wird genennt des menschens geistliche substanz, der sich willigklich mit hilff gots solt erheben vber sich zuo got. Derselb geist wirt auch genennt ain sel, umb das er sich natürlich vnder sich naigt zuom leib, denselben erkückht vnd empfindlich macht, regiert vnd in leiblichem leben erhelt. Doch sol die sel dem leib vnder sich nit nachuolgen, sonder denselben mit jr vber sich ziehen, sonst verkert er den menschen.« *Roffensis, assert. luther. confut p. 499* sagt gegen Luther: *cuncti orthodoxi patres mediam inter spiritum et carnem animam constituunt atque in ejus arbitrio situm esse dicunt, cui potius velit adhaerere, spirituine an carni magis. Potest enim, si velit, prudentiam spiritus sequi, potest et identidem prudentiam carnis. Tibi vero non hae tres hominis partes, spiritus, inquam, et anima atque caro. Quae res potissimum erroris tui causa est. Cf. p. 482—83, 109.*

1) Tewtsche Theol. S. 211: »Zuolesst hat jm got geben ainen solchen leib, der on widerspänikait unterworffen wäre seinem geist, der on vnkeysch geperen, vnzerütlich vnd vntodlich auch dem geist gleichformig sein mocht.« Vgl. die sehr bezeichnende Stelle bei *Schatzgeier, Scrutinium p. 47a*: im ersten Menschen war volle, obschon noch nicht durch Versuchung bewährte Harmonie; *Dei siquidem perfecta sunt opera, quod dictum de hac nobilissima creatura praedicatur verissime. Quum autem talis tantaque in natura humana concordia in puris naturalibus constituta inveniri nequeat, utpote ex diversis et disparatis naturis, corporali videlicet et spirituali, constituta, disparatas et contrarias habet affectiones et inclinationes, spiritu ad spiritualia et sensu ad sensibilia tendente, consequens est, quod haec tanta in homine pax, tranquillitas et omnium virium consonantia per donum Dei liberaliter naturae superadditum sit effecta, illas contrarias concilians partes, totamque rectificans naturam, nec non ad beatitudinem elevans supernaturalem. Nam ad supernaturam sufficiebat minime sine gratia gratumfaciente, sive hoc donum fuerit habitus quidam, sive actualis influxus, sive utrumque complectens etc.*

hinaus [1]). So musste also im Paradiese zu der guten Natur des Menschen noch etwas hinzukommen. Gott gab ihm zum Leben der Natur noch das Leben der Gnade, beschenkte ihn mit dem Kleide der Unschuld, mit übernatürlichen Gaben, mit Heiligkeit und Gerechtigkeit, kurz machte ihn zu seinem Gleichnisse [2]).

Als der Mensch dann fiel, ward ihm dies letztere, das Kleid der Unschuld, die ursprüngliche Gerechtigkeit, ganz genommen. Dagegen behielt er, was zu seinem Wesen gehörte, Leib, Seele und Geist mit allen ihren Kräften, nur nicht unversehrt, nicht ungestört [3]). Er behielt Gedächtnis, Vernunft und freien Willen, aber alles war geschwächt [4]); seine Seele neigte sich nach unten und das Fleisch wollte dem Geiste nicht mehr den schuldigen Gehorsam leisten, nachdem der Mensch ihn Gotte aufgesagt hatte. Und der Verlust, der ihn betroffen hatte, erbte weiter auf sein ganzes Geschlecht ebenso wie die Schuld, welche er auf sich geladen hatte. »Also ist menschliche Natur trunken worden in Adam als in ihrem Anfang, der wissentlich gesündigt und dadurch gefallen ist in Unverstand und böse Begier, so alle Menschen an ihnen erblich haben und darin unwissentlich sündigen. Ihnen wird auch solche Erbsünde rechtlich zugemessen, nachdem dieselbe ihren Anfang mit Adams Wissen gehabt hat, wiewohl seine Nachkommen unwissend darein fallen. Dermaassen ist das irdische Geschlecht öde und leer, auch nackend worden, nachdem es sich in seinem Anfang durch die Sünde Adams zum Unwesen und Nichtigkeit ergeben, das wahre Wesen verlassen und sich also der ewigen Seligkeit unfähig und unwürdig gemacht hat« [5]). Durch die leibliche Fort-

---

1) *Schatzgeier, Scrutinium p. 9b* sagt im Allgemeinen: *supernaturalis beatitudo nobis in divinis scripturis promissa, quam praestolamur possidendam in patria, omnem creatae naturae transscendit facultatem; 12b: beatitudo nobis promissa, quae est pax naturae intellectualis consummata, sicut in ratione apprehensionis exsuperat omnem intellectum creatum in naturalibus consistentem, sic in ratione dilectionis, appetitionis et assecutionis supergreditur omnem affectum.* Vgl. Tewtsche Theol. S. 236.

2) Tewtsche Theol. S. 200, 212, 214: vgl. Eck, Christenliche ausslegung 2, 161.

3) *Schatzgeier, Scrutinium p. 16b: natura humana post lapsum remansit integra, sed tamen debilitata; cf. p. 51b sqq.*

4) Tewtsche Theol. S. 220: »daneben ist der mensch in seiner gedächtnuss vergessen, in vernuft vnuerständig, sein will ist krump vnd von guotem abgewendt, auch dermassen versert, dass er poes für guot will vnd nur schedlich ding begert.«

5) Tewtsche Theol. S. 231.

pflanzung setzt sich das durch Adams Sünde verunreinigte und zerrüttete Fleisch fort und von hier aus wird dann der Geist, der mit solchem Fleische in Verbindung tritt, in jedem einzelnen neu werdenden Menschen veruneinigt [1]). So besteht die Erbsünde in einem Doppelten: in der Schuld, die auf dem ganzen Geschlechte lastet, weil es in dem sündigenden Adam war; diese Schuld haftet aber am Geiste; und in der bösen Reizung und dem sinnlichen Gelüsten, welches sich im Fleische findet und *fomes* genannt wird [2]). Diesem letzteren darf man keine Schuld beilegen, wie man es auch nur uneigentlicher Weise, keineswegs aber im strengen Sinne, als Sünde bezeichen kann; denn ihm fehlt das eigentliche Merkmal der Sünde. Sündigen ist nämlich wie Augustin gelehrt hat nur Sache des freien Willens [3]); wo also keine bewusste Einwilligung stattgefunden hat, kann von sündigen keine Rede sein; und so steht es mit dem angeborenen *fomes*, der *concupiscentia* [4]). Diese ist das natürliche Gelüsten des Fleisches, ohne welches das Fleisch

1) Bertholdt, wie Eck ein entschiedener Creatianer, sagt Tewtsche Theol. S. 222: »Adam hat muoetwilliklich gottes pot vbertreten, dadurch sein sel vnd leib verderbt, daneben vergifft vnnd zerrütt gantz menschlich Fleisch, das in jme als in der wurtz ursprünglich gewesen ist. Nachmals wie ainige adams sel vergifft hat das gantz menschlich fleisch, also herwider dasselbig ainig fleisch vergifft all vnnd yeglich menschlich selen. Angesehen dass aws erster götlichen ordnung yede sel muoes zuogefüegt werden irer portion menschlichs fleischs vnd mit demselben ain person machen. Darumb zewcht ains das ander in sein aigenschafft, als ain gepeltzter paum, der zwayerlay natur ist vnd wol oder vbel gerätt, nach fürbrechung des zweils oder stocks. Also wirt die sel gepeltzt in wildem fleischlichen stock, der numals das edel zweyl, die sel, zeucht in sein grobe natur. Got beschafft menschlichen geist anfangklich lawtter, guoet vnd vnuermailigt, alspald derselb geist aus natur vnd erster gotlichen ordnung dem fleisch eingegossen, wirt er von stund an on vnderlos vermailigt (verunreinigt) vnd vngeschickt Got zedienen. Dasselb ist die erbsund, daraus aller menschen vbel kumbt.« Vgl. S. 231, 232, 236 und besonders 426, wo wieder der schroffe Dualismus sehr hervortritt.

2) *Roffensis, assert. luth. conf. p. 126: nos cum Augustino dicimus, fomitem ad corpus pertinere, reatum autem ad animam.* Tewtsche Theol. S. 237: »in der erbsünd seien zway, ains ist im geist, nemlich die schuld, das ander ist im Fleisch vnd fomes genennt.

3) *Roffensis, assert. luth. conf. p. 84, 457.*

4) Fischer bemüht sich aufs Eifrigste, dies zu beweisen, vgl. *assert. luth. conf. p. 81 sqq.* Ebenso Bertholdt, Tewtsche Theol. S. 233, 239, 240.

überhaupt nicht sein kann, aber es ist ein ungeordnetes, übermächtiges, und somit im Wesen des Menschen ein Mangel. Es ist eine Bürde, eine Last für den Geist, den es am freien Aufschwunge zu Gott hindert [1]. Als Strafe für die Schuld soll der *fomes* angesehen werden, aber nicht selbst als Schuld; und andererseits ist er bestimmt, ein Uebungsmittel für den höhern Theil des Menschen zu sein, an dem dieser seine Kräfte erproben und mehren könne [2]. Unaufhörlich reizt die im Fleische befindliche Erbkrankheit und kein Mensch kann ihr durchaus widerstehen, so dass er nie den Reizungen unterläge. Vielmehr haben diese Reize, da einmal im Menschen die ursprüngliche Ordnung aufgehoben ist, eine bedeutende Macht, ziehen die Seele nach unten, dringen dem Menschen seine Zustimmung ab und machen ihn so zum Sünder; denn sowie er mit seinem Willen an den Gelüsten des Fleisches sich betheiligt, sündigt er selbst und lädt Schuld auf sich [3]. Aber genöthigt zum sündigen ist er darum doch nicht, so dass er nun gar nicht anders könnte als sündigen. Die Sünde gehört nicht, wie die Manichäer sagen, zu seinem Wesen, sondern er hat noch immer seinen freien Willen, ein unveräusserliches Gut. Dieser ist

---

1) *Roffensis, l. l. p. 112.*

2) *Roffensis l. l. p. 110; cf. 99: dicitur fomes immundus, quia quotidie nobis immunditiam propinat et levioribus saltem peccatis inquinat unumquemque. Non quod fomes ipse peccatum sit, sed quod indesinenter subministret peccati occasionem, qua nemo tam circumspectus est, ut posset penitus devitare.*

3) *Roffensis l. l. p. 107* sagt: *paucis dicimus: hoc praecepto, non concupisces, vetari concupiscentiam voluntatis duntaxat, qua carnis affectibus ipsa se captivam tradit, non autem concupiscentiam carnis, quam penitus vitare nullo modo possumus. Neque enim carni vetitum est, ne concupiscat, quippe quae non potest non concupiscere mala. Sed neque spiritui dicitur, non concupisces, nempe qui non potest non concupiscere bona. Sed animae dicitur, quae inter hos media est, ut non concupiscat ea, quae carnis sunt, neque carnis sectetur desideria. Cf. p. 126, 471.* Tewtsche Theol. S. 242: wann nu vnser feind fomes, der fleischliche gier raitzt vnd anzündt, aws lässikeit oder vnfleiss in vnser haus oder gemüet kumbt vnd die ewa als hausfraw, das ist die gedächtnuss oder verstandtnuss, zuo lusst vnd wolgefallen bewegt, alsdenn beschieht ain lässliche sünd. Wann aber freyer will als hawsherr seinen feind fomitem nit ausstreibt, sondern mit jm frid vnd aynikait oder gesellschaft macht vnnd sich jme ergibt, das ist, in fleischlichen wollust verwilligt, alsdenn wirt volbracht ain todsünd, die sonst, on zuothuon des freyen willens nit beschäch.«

keineswegs ein Scheinwesen, ein bloser Schall ohne Gehalt, sondern er ist Wirklichkeit, zwar geschwächt und in seinen Bewegungen stark gehemmt, aber doch immer noch vorhanden, »die oberste Kraft des Menschen, dadurch er sich kann wenden zum Guten mit göttlicher Hülfe, während er ohne diese Hülfe böse und eigenwillig ist« [1]). Aber diese göttliche Hülfe, welche man doch noch unterscheiden muss von der allgemeinen Einwirkung Gottes, wodurch er alle Dinge erhält, entzieht sich im Grunde auch Niemandem [2]). Wenn dann der Mensch nur Alles thut, was in seinem Vermögen steht, so kann Gott es auch nicht unterlassen, ihn zu belohnen. Er schenkt ihm zwar nicht nach strengem Rechte aber doch nach einer gewissen Billigkeit die himmlischen, durch den Fall verlorenen Gnadenkräfte, er giesst ihm die rechtfertigende Gnade ein, durch welche der Streit mit dem Fleische alsbald ein ganz anderer wird [3]). Dies beginnt beim Kinde schon mit der Taufe. Das Sacrament

1) Tewtsche Theol. S. 266; vgl. 264, 267, 270: »freyer will ist wandelbärtig vnd verkerlicher natur, der sich aws aigner nichtikait vnder sich zum flaisch verkeret oder mit hilf gots vber sich frey keren mag zuo guotem; daselbs erraicht er gottliche gnad. In krafft solcher gnad regiert derselb will menschlichen geyst, dass derselb geist numals willigklich streyt wider sein Fleisch.« *Roffensis, l. l. p. 500: liberum arbitrium est naturae vertibilis, ad bonum aut ad malum, et nunc carni quidem ad malum, nunc vero spiritui consentit ad bonum.*

2) *Roffensis l. l. p. 461: nec absentia gratiae prorsus eripit libertatem; p. 481: non opinor, quosque peccatores ita communiter a Deo deseri, sed quamquam in peccato mortali fuerint et extra gratiam nihilominus hoc auxilium speciale praesens esse, quo Deus ad eorum corda pulsat, ut intrent. Communes peccatores gratia carent interna, sed praeter generalem influxum non deest iis auxilium speciale, quo miris modis stimulantur ad reditum. Cf. Schatzgeier, Scrutinium p. 18a, 19b.*

3) *Roffensis, l. l. p. 500: liberum arbitrium extra gratiam potest auxilio Dei, quod nulli peccatori deest, se sua vertibilitate ad spiritum praeparare; 480: non est igitur, ut quisquam dubitet ad hunc sensum, in hominis potestate sitam esse viam et gressum ad Deum, quando quidem praesto sit Deus cuique volenti fidem et gratiam elargiri suam*; und oft genug, wie *469, 497, 507, 508.* Aehnlich Schatzgeier im *Scrutinium* wo er *13b* ausruft: *reddidimus, candide lector, jussu Salvatoris, quae sunt Dei, Deo; reddamus nunc Caesari nostro, libero arbitrio, quae Caesaris sunt;* und dann eingehend erläutert, was der freie Wille auch ohne die Gnade schon könne, wobei er freilich unterscheidet zwischen dem *posse liberi arbitrii (in abstracto)* und seinem Wirken *de facto.* Vgl. Eck, Christenliche ausslegung 1, 69b; 2, 186b; und in den *obelisci* bei *Luth. opp. v. 1, 413: est voluntas in anima, sicut rex in regno.*

nimmt dem in der Erbsünde geborenen Kinde alle Schuld; es bleibt ihm also nur noch die fleischliche Reizung oder Lust, *fomes* oder *concupiscentia*, die aber jetzt noch weniger den Character der Sündhaftigkeit hat, sondern nur als allmählich, wennschon in diesem Leben nie vollkommen, auszubessernder Mangel angesehen sein will. Das Rückständige »dient aber nicht sowohl zur Mehrung der Sünde, als zu guter Uebung und Arbeit« [1]). Als Strafe darf die Verunreinigung des Fleisches und Störung des ganzen Menschen noch betrachtet werden, aber von Sünde im eigentlichen, strengen Sinne des Wortes hat man, wie schon bemerkt ist, erst wieder ein Recht zu reden, wenn der Getaufte trotz der Hülfe der Gnade mit seinem Willen auf die fleischlichen Reizungen eingeht.

So gut fand man sich in der römischen Kirche mit der Sünde ab und machte der Selbstgerechtigkeit eine offene Bahn. Es war eine Lehre, in welcher der natürliche Mensch sich vor sich selbst rechtfertigte, indem die Sünde zuerst zur Schwäche herabgesetzt und dann für eine Naturnothwendigkeit erklärt ward. Dabei bedurfte man dann freilich im Grunde auch keines Heilandes mehr, sondern nur eines Vorbildes, welches diese Schwäche stets und ganz überwunden hatte. Um somehr sah Luther sich veranlasst, von Anfang an gegen diese Oberflächlichkeit aufzutreten, und in der Entschiedenheit seines Kampfes gegen dieselbe ist er sich gleich geblieben.

Was das innerste Wesen der Sünde sei und wie stark sie den Menschen vergiftet habe, war ihm, der doch seine Jugendzeit in dem ernstesten Streben nach der Heiligung und frei

---

1) Tewtsche Theol. S. 238, vgl. 239: »doch ist dieselb raytzung an jrselbs kain sünd, sonder sy bleibt im fleisch als ain geprechen, domit der geist streytten vnd tugent erkriegen, auch daneben die vntugent vberwinden vnd austreiben möge.« *Roffensis, assert, luth. conf. p. 101: omnes unanimiter asserunt, peccata cuncta per baptisma deleri. Quod si cuncta peccata penitus abolita sunt, quomodo potest is fomes, qui relinquitur, peccatum dici? p. 108: sive defectum appelles seu fomitem seu quidvis aliud, ego plane concupiscentiam eam, quae carnis est, contra legem esse nego. p. 94: nemo tibi negat concupiscentiam hanc, quam et alii fomitem appellant, nobis ex primi parentis peccato relictam esse. Istud omnino concedimus. Confitemur insuper eandem incipere minui sub baptismate, durare quin etiam ad mortem usque carnis, in aliis magis, in aliis minus. Caeterum ejus reatum extingui penitus in baptismate non ambigimus, quo sublato nihil ei reliquum est, quo deinceps ipsa possit proprie peccatum appellari.* Dazu noch *p. 115, 127.*

von allen groben Ausschreitungen zugebracht hatte, unter den schwersten inneren Kämpfen zum Bewusstsein gekommen und ward der herrschenden Oberflächlichkeit gegenüber von ihm klar ausgesprochen. In einer der ersten deutschen Schriften, die von ihm erschien, und die weit verbreitet ward, in der Auslegung des Vaterunsers für einfältige Laien, heisst es: »der alt Adam ist nichts Anderes, denn dass wir in uns finden böse Neigung zu Zorn, Hass, Unkeuschheit, Geiz, Ehre, Hoffahrt und desgleichen. Denn solche böse Tück und Stück sind uns von Adam angeerbt und angeboren von Mutterleibe, aus welchen folgen allerlei böse Werk, Tödten, Ehebrechen, Rauben und dergleichen Gottes Gebots Uebertretungen; und also durch Ungehorsam Gottes Wille nicht geschieht« [1]). Schon der Wortlaut bekundet, dass er sich hier an die Mystiker anschloss, während er die Scholastiker und ihre Schüler, »die unnützen Schwätzer, welche die armen Leute verführen mit ihrem Lehren, schreien fast von der Kanzel, wie man einen guten Willen, gute Meinung, guten Fürsatz haben und machen soll,« hart tadelte. Und noch entschiedener griff er sie an in Streitsätzen desselben Jahres, in denen er den Menschen einen bösen Baum nannte, der nichts als Böses wollen und thun könne. Seine Natur sei verderbt und böse und könne sich dem nicht entziehen. Es sei in ihr nichts als ein lebendiges Gelüsten gegen Gott und alles solches Gelüsten sei ein Böses, eine geistliche Hurerei. Davon dass des Menschen Wille frei sei und sich hierhin oder dorthin entscheiden könne, dürfe man nicht reden; vielmehr sei er durchaus gefangen und gebunden; von sich aus könne er der Gnade nicht entgegen kommen und sich ihrem Wirken nicht anschliessen. Auf Seite des Menschen gehe der Gnade nichts als Unempfindlichkeit für sie, ja Feindschaft gegen sie, voraus. So lange derselbe ausser der Gnade stehe, könne er nicht anders als sündigen, da sein selbstsüchtiger Wille dem Willen Gottes widerstrebe [2]). Von diesem tiefen Sündenbewusstsein getragen war der erste jener 95 Sätze, in denen man den Anfang der Reformation zu sehen pflegt, der Satz, dass das ganze Leben des Christen eine stete und unaufhörliche Busse

1) W W. 21, 187; die Auslegung beruhte auf Predigten in der Fastenzeit 1517; S. 188: »wenn ein guter Will in uns wäre, so dürften wir dieses Gebets (der 3. Bitte) nit.« Vgl. Köstlin, Luthers Theologie 1, 117.

2) *opp. v. 1, 315 sqq.*

sein müsse. Die Gegner, besonders Eck, fühlten die Bedeutung dieses Satzes, wie ihr Widerspruch bekundete, und Luther wiederholte ihn in immer neuen Wendungen und mit zunehmender Schärfe. In sich, der er sich doch der Gottesgemeinschaft getröstet, in seinem von sündhaften Regungen, besonders des Zweifels, angefochtenen Herzen empfand er täglich die Macht der Sünde, die Verkommenheit des alten Adams, den auch er noch an sich trug; das erschloss ihm das Wesen der ungebrochenen Sünde in dem noch nicht von der Gnade erfassten Menschen und er erkannte die Nichtigkeit des sogenannten freien Willens, aus dem die Gegner in ihren selbstgerechten Bestrebungen soviel Wesens machten. Dies war der Ausgangspunct und der Weg, von dem und auf dem Luther, dessen offene Augen durch das Licht der heil. Schrift erleuchtet wurden, zur rechten Einsicht in das dem Menschen angeerbte sündliche Verderben gelangte. Dies zeigen uns die sehr scharfen heidelberger Sätze und ihre Erläuterungen [1]); dies lehrt vornehmlich die weitere Ausführung der für das leipziger Gespräch bestimmten Sätze [2]). Zu beweisen hatte er den Satz, dass wir Christen täglich Busse thun müssen, und er that dies, indem er darauf hinwies, dass unaufhörlich der Zunder der Sünde in uns glimme und neue Begierden hervortreibe. Das Gelüsten des Fleisches gegen den Geist aber, von dem auch die Schrift rede, sei Sünde, denn Gott verbiete das Gelüsten. Es sei soviel Sünde im Christen, als sich Widerwille, Schwierigkeit und Widerstreben finde, denn da gehöre Gott niemals das ganze Herz; so sündige also der Christ unaufhörlich, jedes gute Werk sei schadhaft und dies daure auf Erden bis ans Ende. Wohl werfe man ihm vor, wenn er solches Gelüsten schon eigentlich Sünde nenne, weiche er von dem herkömmlichen Sprachgebrauche ab; aber dieser selbst sei ein misbräuchlicher, eine Abweichung von der heil. Schrift, aufgekommen dadurch, dass man in oberflächlicher Behandlung

1) *opp. v. 1, 387 sqq.* Einleitung 1, 102. Vgl. *opp. v. 2, 203* über die Sündlichkeit des *fomes*.

2) *opp. v. 3, 272: igitur stat mea secunda propositio et claret, quomodo peccatum remaneat post baptismum et in omni opere bono sit peccatum, si misericordia non succurrerit, mortale et nullum esse natura sua veniale. Quare iterum stabilitur, quod multo magis actus impiorum sunt mere mali, et sic omnis actus aut bonus aut malus contra determinationem concilii Constantiensis, id est Thomistarum, quos ibi regnasse apparet. Ex his etiam infertur, liberum arbitrium esse mere passivum in omni actu suo, qui velle vocatur.*

der heiligen Dinge wohl die Worte der Schrift beibehalten, sie aber ihres Inhaltes entleert habe. Der Grundschade der gegnerischen Lehre bestehe darin, dass sie zum Objecte der Gnade nur die Seele und zwar ihren edleren Theil mache, und dann dass sie Fleisch und Geist metaphysisch als zwei Substanzen unterscheide, während doch der ganze Mensch Geist und Fleisch sei, soweit Geist, als er das Gesetz Gottes liebe, soweit Fleisch, als er es hasse. So seien Gesundheit und Krankheit neben einander in demselben Leibe. Das Neue, die Liebe, sei dem Alten beigemischt, um es aus dem ganzen Menschen auszutreiben, zuerst aus dem Herzen, dann aus dem Leibe und allen seinen Gliedern [1]).

Luther hatte das Wesen der Sünde als ein einheitliches erfasst, bestehend nicht in einem blosen Mangel, sondern in dem lebhaften Widerstreben wider den Willen Gottes, und dies habe seinen Sitz nicht in irgend einem Theile, der sinnlichen Leiblichkeit, sondern im ganzen Menschen, in seinem innersten Ich. Dieser nach seinem ganzen Bestande, nach Leib, Seele und Geist, sei von Geburt an sündig und in dem Wesen der anererbten Sünde bringe auch die Taufe keine Veränderung hervor, so dass etwa von da an die Sünde weniger sündig sei. Der Unterschied sei vielmehr nur der, dass dem Getauften, der bei Gott in Gnaden stehe, die Sünde um Christi willen nicht mehr angerechnet werde.

Diese Lehre, für welche Luther zahlreiche und schlagende Schriftstellen beibrachte, fand schnell die Anerkennung aller wirklich Evangelischen und schied sie ab von denen, die fälschlich sich diesen Namen beilegten, wie von vielen Humanisten [2]). Am klarsten im Zusammenhange entwickelt aber ward sie von Melanthon in seinen bald zu allgemeiner Geltung gelangten dog-

---

3) *opp. v. 3, 251—272*; *cf. 269*: *ubi concupiscentia in corde, in anima, in viribus est, ibi non totum cor, non tota anima, non totae vires diligunt, ac per hoc tantum peccant, quantum ibi reliqua est concupiscentia seu peccatum.* Im Comm. z. Galaterbr. v. 1519 *opp. 3, 418* heisst es: *ego mea temeritate carnem, animam, spiritum prorsus non separo. Non enim caro concupiscit, nisi per animam et spiritum, quo vivit, sed spiritum et carnem intelligo totum hominem, maxime ipsam animam.*

1) Einleitung 1, 365. Wohl zu beachten ist hier der wahrscheinlich von Joh. Rurer und Adam Weiss verfasste Rathschlag der Evangelischen in Franken, der 1525 erschien; in Art. 18 lehrt er durchaus schriftgemäss v. freien Willen. Vgl. Engelhardt, Ehrengedächtnis der Ref. in Franken S. 147.

matischen Grundzügen, den *Locis*, wodurch wiederum für die Befestigung dieser Lehre ein Grosses geschehen war[1]). Er begann hier mit der Lehre vom sogen. freien Willen und begründete dessen Nichtigkeit durch die unbedingte Allmacht Gottes, des Schöpfers, neben welchem irgend eine Freiheit und Selbstentscheidung des Geschöpfes in keiner Weise bestehen könnte[2]). Es ist nicht zu leugnen, dass er damit in eine falsche Bahn einlenkte; denn entweder bewies er zu viel und gerieth, wie man ihm auch vorwarf, in Gefahr, Gott selbst zum Urheber auch der Sünde zu machen; oder er bewies zu wenig, indem er den Scholastikern ähnlich zwischen der das Naturleben des Menschen erhaltenden Einwirkung Gottes und dem auf das Heil abzweckenden göttlichen Gnadenthun nicht genug unterschied. Und dieser Fehler ward dadurch nicht verringert, dass wir bei fast allen evangelischen Theologen dieselben Gedanken durchklingen hören[3]). Aber darauf hat man zu achten, dass auch bei Melanthon, wie wir es schon bei Luther sahen, dieser Ausgangspunct nicht der die ganze Lehre beherrschende war; in der Ausführung selbst kam er bald auf den richtigen und auf die richtige Ordnung und Reihenfolge. Er tadelte die Scholastiker, dass sie die Erbsünde nicht als Sünde, sondern nur als Schwäche gelten lassen wollten, welche ihren Sitz im Fleische habe und deren der Wille des Menschen mächtig werden könne. Er hielt ihnen den Satz entgegen: da Gott nach dem Herzen urtheilt, so muss das Herz mit seinen Neigungen der vorzüglichste Theil des Menschen sein und in diesem vornehmlich muss die Sünde ihren Sitz haben; denn wie würde Gott wohl den Menschen nach seinem schwächeren Theile beurtheilen, wenn in dem edleren noch gute Neigungen wären? Auf das Herz also muss man zuerst schauen und dies ist sündhaft durch und durch. Demgemäss bestimmte er die Erbsünde als angeborene, von Adam auf alle seine Nachkommen fortgepflanzte Neigung und Drang, der uns zum Sündigen treibt. »Wie das Feuer eine innere Kraft hat, durch die es aufwärts lodert, wie im Magnet

1) Vgl. meine Ausgabe der *Loci, S. 106—145.*

2) *S. 116: quandoquidem omnia, quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas. S. 116: si ad praedestinationem referas humanam voluntatem, nec in externis nec in internis operibus ulla est libertas, sed eveniunt omnia juxta destinationem divinam.*

3) Einleitung 1, 361.

eine eigenthümliche Kraft sich findet, durch die er das Eisen an sich zieht, so ist in dem Menschen ein innewohnender Trieb zum Sündigen. Und die Schrift unterscheidet da nicht zwischen Erbsünde und Thatsünden, sondern bezeichnet beides einfach als Sünde und nennt nur hier und da, was wir unter Thatsünden verstehen, »Früchte der Sünde.« Wenn die Scholastiker sagen, Erbsünde sei der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, so ist das richtig. Aber dann sollten sie auch sagen, dass wo die ursprüngliche Gerechtigkeit oder der Geist fehlt, dort wirklich Fleisch, wirklich Gottlosigkeit, wirklich Verachtung der geistlichen Dinge sei [1]). Melanthon wollte von der Erbsünde ebensowenig eine blos verneinende Bestimmung gelten lassen, als er sie auf nur einen Theil des Menschen beschränken liess; und auch die ursprüngliche Gerechtigkeit, die er als mit »Geist« gleichbedeutend bezeichnete, nahm er in einem andern Sinne als seine Gegner. »Fleisch meint nach der Schrift, wenn es dem Geiste gegenüber gestellt wird, nicht ein Stück des Menschen, sondern den ganzen Menschen nach Seele und Leib, es meint die besten und vorzüglichsten Kräfte der menschlichen Natur ohne den heil. Geist. Geist hinwieder bedeutet den heil. Geist selbst und seine Regungen und Werke in uns.« Wenn also die Schrift den Menschen Fleisch nennt, so klagt sie ihn nicht einfacher Fehler an, sondern der schlimmsten Laster, der Gottlosigkeit, des Unglaubens, der Unkenntnis Gottes, des Hasses, der Verachtung gegen ihn, Laster, welche eben nur der Geist recht erkennen kann. Die Erbsünde ist ein lebendiger Trieb, der in allen Theilen und zu allen Zeiten unseres Daseins Früchte hervorbringt, die Sünden [2]). Denn wann wäre ein Augenblick, in welchem des Menschen Geist nicht von bösen Begierden entzündet wäre, von Begierden, deren schlimmste gar

1) *S. 132: quum Sophistae docent, peccatum originale esse, excidisse favore Dei et carere originali justitia, debebant addere, quod, quum absit a nobis Dei spiritus et benedictio, maledicti simus; quum lux absit, esse in nobis nihil nisi tenebras, caecitatem et errorem; quum absit veritas, nihil in nobis esse nisi mendacium; quum absit vita, nihil esse in nobis, nisi peccatum et mortem.*

2) *S. 119: peccatum originale est nativa propensio et quidam genialis impetus et energia, qua ad peccandum trahimur, propagata ab Adam in omnem posteritatem. S. 123: vivax quaedam energia est peccatum originale, nulla non parte nostri, nullo non tempore fructum ferens, vitia. S. 125: et ut rem omnem velut in compendium cogam, omnes homines per vires naturae vere semperque peccatores sunt et peccant.*

nicht einmal begriffen werden? Habgier, Ehrgeiz, Hass, Neid, Eifersucht, Fleischeslust, Zorn, wer spürte die nicht bisweilen? Aber Hochmuth, Selbstüberhebung, pharisäischen Stolz, Verachtung Gottes, Mistrauen gegen Gott, Lästerung, die mächtigsten Begierden, merkt selten Jemand. So tief, so unergründlich ist das Verderben des menschlichen Herzens.« Das Gesetz allein, das heilige, göttliche deckt es uns auf[1]). Und daraus, so schloss Melanthon richtig weiter, kann man nun entnehmen, was von dem menschlichen Vermögen zu halten sei, ob es wirklich eine Freiheit des sogenannten freien Willens, den die Schultheologen rühmen, gebe. Wie kann wohl ohne den Geist Freiheit sein, da jener unser Tyrann, die Sünde in unserem Fleische, uns, die wir doch des Geistes Kräfte so reichlich haben, noch soviel zu schaffen macht? Denn wo wäre einer der Heiligen gewesen, der nicht diese Knechtschaft, ja Gefangenschaft, mit Paulo beweint hätte?

Gerade diese Ausführungen waren es, welche Luther an dem Buche des Freundes sosehr gefielen, dass er dasselbe des Kanons würdig erachtete, und in bleibender Uebereinstimmung mit ihnen lehrte auch er, wo er fernerhin auf Erbsünde und freien Willen zu sprechen kam, wie z. B. in der Kirchenpostille. Den von ihm selbst anerkannten Höhepunct aber seiner hierauf bezüglichen Aussagen finden wir in der gegen Erasmus als den Vorkämpfer Roms gerichteten Schrift vom geknechteten Willen[2]). Auch an ihr hat man dieselben Ausstellungen gemacht wie an Melanthons Artikel in den *Locis*, und nicht ganz ohne Grund; aber der Tadel ist oft übertrieben worden und eine genauere Betrachtung zeigt, dass die Schrift in keiner Weise einen Rückschritt auf Seiten Luthers bekundet.

Vor Allem ist zu beachten, dass Luther mit Berücksichtigung der Schrift seines Gegners schrieb, von welchem er genöthigt war, nicht sowohl von der Sünde als vom freien Willen zu handeln. Und vorwiegend in dem Theile seines Buches, in welchem er die Sätze des Erasmus beantwortete, finden sich nun die Stellen, welche den Anstoss gegeben haben. Von Erasmus war der Anfang gemacht, an sich philosophische Fragen über das Verhältnis des Geschöpfes zum Geschöpfe hereinzu-

1) *S. 133.* Ich habe hier nur einzelne Bestimmungen mit Melanthons eigenen Worten mitgetheilt, da seine ganze Ausführung sehr verdient, nachgelesen zu werden.

2) Einleitung 1, 357 ff.

ziehen [1]), und doch stellte Luther, wenn er hier dem Gegner folgte, auch sie alsbald unter den Gesichtspunct des Heiles und der Beruhigung des Gewissens. Jener hatte das Aufwerfen der ganzen Frage als einer für den Christen unnöthigen, ja gefährlichen getadelt. Luther erwiederte, es sei für das Heil des Christen von der höchsten Wichtigkeit, zu wissen, dass Gott mit unwandelbarem und untrüglichem ewigen Willen alles vorhersehe, vorherbestimme und thue [2]). Freien Willen in wahrem Sinne, d. h. unbedingte Selbstentscheidung habe der Mensch überhaupt niemals besessen; solche habe nicht einmal ein Engel, sondern allein Gott [3]). Und erst in einem weit späteren Theile seines Buches, abermals veranlasst durch die abschwächende erasmische Erklärung der von Esau und Pharao handelnden Schriftstellen, verbreitete er sich darüber, wie man sagen könne, dass Gott Böses in uns wirke, und stellte die Behauptung hin, Gottes Vorherwissen und Allmacht stehe in geradem Widerspruche mit menschlichem freien Willen [4]). So sprach Luther sich nur da aus, wo er dem Gegner auf seine falschen Fährten folgte, und auch hier war ihm diese Begründung seines Satzes nur eine nebensächliche, wie man z. B. klar in dem Abschnitte ersieht, in welchem er die Schriftstellen behandelte, die er schon

---

1) *Erasmi opp. ed. Basil. 1540, tom. 9, 999, 1011, 1020.*

2) *opp. ed. Jen. 4, 170ᵃ : hoc agimus, ut disquiramus, quidnam possit liberum arbitrium, quid patiatur, quomodo se habeat ad gratiam Dei. 170ᵇ : est itaque et hoc imprimis necessarium et salutare Christiano nosse, quod Deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium. 171ᵇ : quomodo certus et securus eris, nisi scieris illum certo et infallibiliter et immutabiliter ac necessario scire et velle et facturum esse, quod promittit.*

3) *4, 177ᵇ—178ᵃ ; 186ᵃ.*

4) *Erasmi opp. 9, 1011; Luth. opp. 4, 205ᵃ sqq.; cf. 209ᵃ : pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. Aut enim Deus falletur praesciendo, errabit et agendo, quod est impossibile, aut nos agemus et agemur secundum ipsius praescientiam et actionem. Omnipotentiam vero Dei non illam potentiam, qua multa non facit, quae potest, sed actualem illam, qua potenter omnia facit in omnibus, quomodo scriptura vocat eum omnipotentem. Haec inquam potentia et praescientia Dei funditus abolent dogma liberi arbitrii.* Freilich stosse diess den Menschen sehr; *et quis non offenderetur? Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem nunquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua; cf. 211ᵇ.*

früher gegen den freien Willen vorgebracht und die Erasmus zu widerlegen gesucht hatte. Fast durchgängig liegt der Grund, den er angab und auf den er sich stützte, darin, dass die Menschen Fleisch und Sünder sind [1]). Tritt man dann aber in den Theil des Buches ein, in welchem er seine eigenen Truppen gegen den freien Willen ins Feld führte, so begegnet man der Berufung auf die Allmacht und die Prädestination nur als einer gelegentlichen Bemerkung [2]) und sieht seine eigentlichen Gegengründe, die er auch schon vorher nicht verschwiegen hatte, zu ihrer allseitigen Entfaltung und vollen Geltung kommen, so dass aus dem, wie er hier den freien Willen bekämpfte, seine Lehre von der Erbsünde wieder aufs Klarste sich ergiebt.

Auf Paulus und Johannes berief er sich gegen seine Gegner, gegen die Scholastiker und auch gegen die unter den Vätern welche den freien Willen rühmten [3]). Die Sophisten verschöben die ganze Frage, indem sie hin und her vom freien Willen als einem solchen redeten, der irgend einmal durch einen Anderen freigemacht werden könnte; während es sich doch um Wesen und Vermögen des Willens an sich und in sich handele [4]); einem blosen, inhaltslosen, ganz unentschiedenen Willen gebe es aber nicht [5]); es sei nur ein Entweder — Oder vorhanden. Zwei Reiche seien in der Welt, die in heftigstem Kampfe mit einander lägen, das Reich Christi und das Reich Satans [6]). Nun dürfe man es sich aber nicht so vorstellen, als ob der Mensch, in sich noch ganz frei und unentschieden, zwischen diesen beiden stehe und nach seinem Belieben sich nach der

1) *215ª sqq.; 219ª: sequitur quidquid fuerit caro, id impium et sub ira Dei alienumque a regno Dei esse.*

2) *231ᵇ: praetereo hic fortissima illa argumenta ex proposito gratiae, ex promissione, ex vi legis, ex peccato originali, ex electione Dei assumta quorum nullum est, quod non se solo funditus tollat liberum arbitrium. Si enim gratia ex proposito seu praedestinatione venit, necessitate venit, non studio aut conatu nostro.*

3) *186ª* von solchen Vätern: *dico illos, quatenus liberum arbitrium asserunt, esse imperitissimos sacrarum literarum, tum illud nec vita nec morte, solum vero stilo sed peregrinante animo asseruisse; cf. 180ª.*

4) *187ᵇ.*

5) *188ª: non vis ea applicandi ad salutem potest esse purum velle, nisi salus ipsa nihil esse dicatur.*

6) *236ª: istorum regnorum mutuo tantis viribus et animis perpetuo pugnantium cognitio et confessio sola satis esset ad confutandum dogma liberi arbitrii, quod in regno Satanae cogimur servire, nisi virtute divina eripiamur.*

einen oder der andern Seite wenden könne, während Gott und der Teufel wie fern stehende Zuschauer erwarteten, wofür er sich entscheide [1]); sondern immer gehöre er mit seinem ganzen Dasein dem einen dieser Reiche an, sei also auch mit seinem Willen dem Herrscher desselben unterworfen [2]). Nun lehrten die Apostel auf das Klarste, dass alle Menschen von Natur Unterthanen des Teufels, Angehörige seines Reiches seien; als solche stünden sie nach Paulo unter dem Zorne Gottes, der auch den Besten von ihnen zürne, wenn sie ihr Bestes thäten; auch die Anhänger des Gesetzes beschuldige Paulus der Ungerechtigkeit, sie seien sämmtlich Sünder und sündig; und Johannes sage ähnlich, die ganze Welt, d. h. alle natürlich geborenen Menschen, liege im Argen. Die so richtig verstandene Erbsünde hebe aber allen freien Willen als das Vermögen, von sich aus und mit eigenen Kräften zu Gott zu kommen, vollständig auf [3]). Dies bestätige auch die Erfahrung, besonders die Geschichte; denn vor der Selbstoffenbarung Christi habe Niemand von sich aus etwas von Christo gewusst, noch viel weniger aber ihn erstrebt und in ihm das Heil gesucht [4]). Alles vom Fleische Geborene sei

---

1) *221^b: tu qui fingis voluntatem humanam esse rem in medio libero positam ac sibi relictam, facile simul fingis, esse conatum voluntatis in utram partem, quia tam Deum quam diabolum fingis longe abesse, veluti solum spectatores mutabilis illius et liberae voluntatis, impulsores vero et agitatores illius servae voluntatis mutuo bellacissimos non credis.*

2) *177^a: si sub Deo hujus saeculi sumus sine opere et spiritu Dei veri, captivi tenemur ad ipsius voluntatem. — Si autem fortior superveniat et illo victo nos rapiat in spolium suum, rursus per spiritum ejus servi et captivi sumus, quae tamen regia libertas est, ut velimus et faciamus lubentes, quae ipse velit. Sic humana voluntas in medio posita est ceu jumentum; si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus, — si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in ejus arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum.*

3) *224^b sqq.; 233^a sqq.; cf. 231^b: Adae delictum nostrum fit non peccando aut operando, quum hoc non esse posset delictum illud unicum Adae, ut quod non ipse, sed nos fecerimus, fit vero nostrum nascendo. Igitur ipsum originale peccatum liberum arbitrium prorsus nihil sinit posse, nisi peccare et damnari.*

4) *234^a: experientiam interrogemus, ipse mundus totus, ipsa ratio humana, ipsum adeo liberum arbitrium cogitur confiteri, sese Christum non novisse nec audivise, antequam evangelium in mundum veniret. Si autem non novit, multo minus quaesivit aut quaerere aut ad eum conari potuit. Ad Christus est via, veritas, vita et salus. Confitetur ergo velit nolit, sese suis viribus nec nosse nec quaerere potuisse ea, quae sunt viae,*

Fleisch und als solches fern vom Reiche Gottes. Bei dieser Sachlage thue man daher wohl, wenn man das Wort »freier Wille« als misverständlich ganz aufgebe und dafür »veränderlicher oder wandelbarer Wille« sage, oder man müsse sich darauf beschränken, mit jenem Ausdrucke die Möglichkeit und Fähigkeit zu bezeichnen, dass der Mensch durch den Geist Gottes gezogen und mit seiner Gnade erfüllt werde; denn dies könne dem Menschen allerdings nicht abgesprochen werden [1]. Auch das dürfe noch zugestanden werden, wenn man sich einmal jenes Wortes durchaus nicht entschlagen wolle, dass der Mensch in Bezug auf das unter ihm Stehende, geringer als er Seiende, freien Willen habe, d. h. dass es bei ihm stehe, das ihm Verliehene nach eigenem Belieben zu gebrauchen oder nicht zu gebrauchen, obwohl auch dies noch zuletzt von dem Willen Gottes abhängig sei. Aber daraus ergebe sich noch keine Freiheit in Bezug auf sein Verhältnis zu Gott, keine selbständige Entscheidung über Seligkeit und Verdammnis [2]. Der Mensch könne kraft des ihm gelassenen Vermögens es zu einer äussern Ehrbarkeit und bürgerlichen Rechtschaffenheit bringen; doch dürfe er diese nicht für die Gerechtigkeit ansehen, die Gott als die wahre, ihm gefällige, gelten lasse. Bei Gott gebe es keine Mitteldinge, wie bei Menschen, sondern, wie Paulus lehre, entweder sei etwas Sünde oder Gerechtigkeit [3]. Was der Mensch

---

veritatis et salutis; cf. 225^{b}, von dem freilich nur von dem evangelischen Christen ganz, von dem römischen nur halb anerkannten Satze aus, dass in Christo allein und in ihm das volle Heil sei.

1) *186^{a}: rectius vertibile arbitrium vel mutabile arbitrium diceretur. 177^{b}: at si vim liberi arbitrii eam diceremus, qua homo aptus est rapi spiritu et imbui gratia Dei, ut qui sit creatus ad vitam vel mortem aeternam, recte diceretur; hanc enim vim, hoc est, aptitudinem seu, ut sophistae loquuntur, dispositivam qualitatem et passivam aptitudinem et nos confitemur.*

2) *178^{a}; cf. 190^{a}*, wo von diesem Gesichtspuncte aus in anderer Beziehung 2 Reiche wieder unterschieden werden: *intelligamus, hominem in duo regna distribui: uno quo fertur suo arbitrio et consilio absque praeceptis et mandatis Dei, puta in rebus sese inferioribus. Hic regnat et est dominus ut in manu consilii sui relictus. Non quod Deus illum sic deserat, ut non in omnibus cooperetur, sed quod usum rerum illi liberum pro arbitrio concesserit, nec ullis legibus aut praescriptis inhibuerit. — Altero vero regno non relinquitur in manu consilii sui, sed arbitrio et consilio Dei fertur et ducitur, ut sicut in suo regno fertur suo arbitrio absque praeceptis alterius, ita in regno Dei fertur alterius praeceptis absque suo arbitrio.*

3) *229^{a}: tota disputatio Pauli procedit ex partitione illa: aut*

nun mit seinem natürlichen Vermögen thue, sei Sünde; er, der Sünder allein, könne nichts wirken, was ihn aus dem Reiche Satans emporhebe, ja könne blos aus sich es gar nicht wollen; eine Veränderung in seinem Zustande sei nur durch die wiedergebärende und erneuernde Gnade möglich.

So waren der römischen Rechtfertigungslehre die Wurzeln abgeschnitten und die Rechtfertigung allein durch Christum aus Glauben in ihrer Nothwendigkeit begründet. Und Luther wusste, dass er mit den Thatsachen, welche er hier aussprach, auf dem Boden der Erfahrung sich hielt, welche die ganze Kirche gemacht hatte und machte; darum wollte er diese Lehre von der Erbsünde und der auf ihr beruhenden Nichtigkeit des freien Willens auch nicht als die blos seinige, sondern als die kirchliche angenommen haben [1]), und hat nie etwas von ihr als von einer etwa übertriebenen zurückgenommen [2]). Er war an seinem Theile über das Wesentliche in ihr klar und hatte sie fortan nur noch gegen Angriffe und Entstellungen zu vertheidigen. Hierzu ward er allerdings noch oft genöthigt, nicht blos von den Römischen, sondern auch von einer anderen Seite, von wo er es bisher nicht erwartet hatte; ja es ist nicht unwahrscheinlich, dass er jene scharfen Sätze in der Schrift gegen Erasmus auch schon mit Rücksicht auf Zwingli schrieb [3]).

---

justitiam aut peccatum esse apud Deum, quidquid in hominibus fit et geritur; *justitiam, si fides adsit, peccatum, si fides desit. Apud homines sane ita habet res, ut media et neutralia sint, in quibus homines invicem neque debent quicquam, neque praestant quicquam. In Deum peccat impius, sive edat sive bibat, aut quidquid fecerit, quia abutitur creatura Dei cum impietate et ingratitudine perpetua, nec ex animo dat gloriam Deo ullo momento.* Ueber die Tugenden der Heiden *219*[a] wie auch schon in der Postille, W W. 7, 171, 184; über die *justitia civilis 235*[a]*: nos non de natura, sed de gratia disputamus, nec quales simus super terram, sed quales simus in coelo coram Deo quaerimus. Scimus, quod homo dominus est inferioribus se constitutus, in quae habet jus et liberum arbitrium, ut illa obediant et faciant, quae ipse vult et cogitat; sed hoc quaerimus, an erga Deum habeat liberum arbitrium, ut is velit et faciat quae Deus vult, et nihil possit, nisi quod ille voluerit et fecerit.*

1) Einleitung 1, 357—361.

2) de W. 5, 70: *nullum agnosco meum justum librum, nisi forte de servo arbitrio et catechismum*; so 1537. Dass jene prädestinatianischen Sätze ihm nicht zu dem eigentlich Wesentlichen in der Lehre vom freien Willen gehörten, dürfte bewiesen sein.

3) L's Schrift erschien zu Ende d. J. 1525 und am 5. Nov. 1525 warnte er die Strassburger in einem auch durch mehrfachen Druck

Auch in der Schweiz hatte man sich schon lange mit der Frage nach dem Vermögen des freien Willens beschäftigt [1]), und Zwingli hatte ein solches zum grossen Aerger des Erasmus bestimmt geleugnet; doch begründete er dies damit, dass er auf die Vorsehung und Allmacht Gottes, dem der Mensch nur als unselbständiges Werkzeug diene, verwies [2]). Von hier und der damit eng zusammenhängenden Prädestination aus bekämpfte er die römische Werkgerechtigkeit und die Lehre von den Verdiensten. Wie wolle der Mensch sich eines Eigenen rühmen, da er als Mensch Gotte gegenüber gar nichts Eigenes habe, also auch nichts selbst thun könne, sondern in Allem nur ein entweder freudig einstimmendes oder widerwilliges, aber machtloses, Werkzeug des Allmächtigen und Unwandelbaren sei [3]).

---

verbreiteten Briefe vor Z's Lehre von der Erbsünde; Einleitung 1, 356, 477. *Comm. in I ep. Joh. ed. Neumann p. 17* heisst es: *Cinglius docet, peccatum originale tantum defectum esse.*

1) Vgl. den Brief des O. Myconius an Zwingli v. 11. Juli 1521, *Zw. opp. 7, 177.*

2) Vgl. *Zw. opp. 1, 278 ff.* in Uslegen und gründ der schlussreden von 1523.

3) *Zw. opp. 3, 98* v. 1523: dann und wann werde in der Schrift v. Lohne geredet, was auf Verdienste hindeute; *adparet ergo, quandoquidem Deus operi nostro praemia pollicetur, et praestat etiam, meritum nonnihil esse, de quo tantopere hac tempestate digladiamur. Atque porro mihi dicendum esse videtur, quod sicut opus argentarii non malleo', non incudi, non denique cuicunque instrumento tribuitur, quamvis eo conflat opus, ita nobis ipsis nihil tribuamus. Deus enim est, qui operatur in nobis et velle et perficere; ipsius enim opus sumus, ipius organa;* 1524 schrieb er *3, 140* bei Zurückweisung der Verdienste: *ergo libera voluntate Dei sic vel sic nascimur, vivimus, degimus. Manifestat autem gloriam suam Deus secundum eandem voluntatem, nec quisquam dicet: cur fecisti me sic? Sed quandoquidem se hic adyta providentiae divinae, quam aliter praedestinationem vocant, aperiunt, et nos ad alia festinamus.* 1525 im *commentarius 3, 282 sqq.* führte er überall die Verdienstlosigkeit des Menschen auf die Allmacht Gottes zurück; von der Sünde war in dem Zusammenhange keine Rede. Es sei Unrecht, wenn der Mensch sich scheue, zu bekennen, dass in Wahrheit Gott allein Alles wirke; *curiosi sumus; veremur enim, ne cogamur Deum esse malorum quoque autorem confiteri.* Hiergegen half er sich mit dem verfänglichen Satze: *non illi turpe est, quod nobis; quae enim nobis turpia sunt, ex eo provenit, quod lex nobis imposita est.* Ausführlich 1527 in einem Briefe an Fontejus, *opp. 8, 21,* wo er wieder die *providentia et praescientia Dei* an die Spitze stellte. *Habes nunc canonem nostrum, quo contra omnia tela munimur, quae ex scripturis pro libero arbitrio promuntur.*

Mit dem durch die Sünde im Wesen des Menschen angerichteten Verderben brachte er die Unfreiheit und Nichtigkeit des menschlichen Willens nicht als mit ihrer Ursache in inneren Zusammenhang, obschon einige Aeusserungen aus der früheren Zeit darauf hinzudeuten scheinen. Die frühesten uns erhaltenen eingehenderen Erörterungen Zwingli's über die Sünde stammen aus dem Jahre 1522 und verlieren dadurch an Deutlichkeit, dass sie nicht genug hervortreten lassen, ob er vom natürlichen oder vom wiedergeborenen Menschen redete. Er sagte, der Mensch, als nach dem Bilde Gottes geschaffen, fühle sich zu Gott hingezogen und strebe ihm entgegen, wofür er als Beispiel selbst Sardanapal und Nero beibrachte; und eben dies letztere deutet darauf hin, dass er den an sich richtigen Satz falsch fasste und anwandte, indem er ihn ohne wesentliche Beschränkung auch noch von dem gefallenen und nicht wiedergeborenen Menschen gelten liess [1]). Andrerseits redete er von dem Falle des Menschen, der darin bestand, dass derselbe sich selbst, seinem Rathe,

---

Sed heus tu, caste ista ad populum et rarius etiam; ut enim pauci sunt vere pii, sic pauci ad altitudinem hujus intelligentiae perveniunt. Wie anders Luther s. Einleitung 1, 357 ff. Wohl rede, heisst es bei Zw., die Schrift oft so, dass es scheinen könnte, als schreibe sie dem Menschen ein selbstständiges Vermögen zu, *quasi suapte arte nonnihil possit.* Allein das sei nur ein liebevolles Herablassen Gottes zu uns, *ubi enim non balbutit Deus teneri patris in morem nobiscum?* Dass die unbedingte Allmacht Gottes die eigentliche Grundlage seiner Lehre vom freien Willen sei, enthüllte er bekanntlich am Klarsten 1530 in der Schrift *de providentia, 4, 79 sqq.* Doch nehme ich auf sie absichtlich hier keine weitere Rücksicht, da sie hinter die Abfassung der *Aug.* fällt; auch kann ich nicht zugeben, dass Zw. diese Lehre erst in späteren Jahren so ausgebildet habe. Sie hängt aufs Engste mit seinen ganzen Grundanschauungen zusammen.

1) In der Predigt: »Von klarheit und gewüsse oder unbetrogliche des worts gottes,« *opp. 1, 52 sqq.* Vgl. die mindestens gefährlichen Bestimmungen über alter und neuer Mensch *S. 60:* »der alt mensch und Adam verbleicht und verfinstert den nüwen menschen, welicher nit darum der nüw genennet wirt, dass er minder alt harkumen syge, sunder darum, dass er allweg schön ist, unbefleckt von den schädlichen bresten des lybs, auch dass er ze der ewigkeit zu besitzen geordnet ist, in deren man nit altet, nit bresthaft wirt.« Aus der Ebenbildlichkeit Gottes schliesst er dann *S. 61* gegen das eigene Vermögen des Menschen: »sag mir, was hast du von eigener natur? Ist die bildnuss din, so bist du ein bildnuss din selbs. Ist sy dann von gott, wie gedarfst du sy dann die eigene nennen? Sehend, wie gar wir nüt syind und vor dem fleisch so nüt mögind.«

seiner Vernunft folgte und Gott verliess, und in Folge dessen als der Gefallene unter das Gesetz und in den Tod gerieth [1]). Und an mehreren Stellen drückte er sich sogar so aus, als leitete er die Unfähigkeit des Menschen zum Guten blos aus dem Sündenfalle her [2]). Er erklärte: »von der Geburt her sind wir alle Sünder, denn wir sind alle von Adam geboren. Nun ist Adam, ehe er gebar, in die Sünde, Bresten und Tod gefallen; also folgt auch, dass alle, die von ihm kommen, solchen Bresten von ihm erben. Denn sowenig ein Mensch einen Engel gebären kann, sowenig kann der gefallene sündige Adam einen, unsündlichen Menschen gebären. — So wir aber alle wissen, dass Fleisch nichts soll, nichts vermag, nichts Gutes gebiert und aber wir nichts Anderes denn Fleisch sind, so folgt, dass wir von Natur her nichts vermögen, das weder recht noch gut sei, so wenig als Adam; sondern alle unsere Neigung hält sich nur zu Bösem. — Und das ist die rechte Erbsünde, der Fall, das Uebertreten, die Ohnmacht, der Verlust Gottes, der Brest, die Sünde, oder wie du es nennen willst« [3]). Er nannte die Erbsünde Sünde, wobei er freilich bemerkte, dass man das Wort Sünde in doppeltem Sinne gebrauche [4]), und redete mit scharfen, schneidenden Worten von dem Verderben der Sünde. Und dennoch zeigte sich, dass er auch hier nicht die reine Lehre der Schrift und der Kirche theilte. Zuerst trat dies in seinen Verhandlungen über die Kindertaufe, durch welche veranlasst er sich auch eingehender über die Erbsünde aussprach, klarer zu Tage [5]). Noch mehr 1526 in seinem Sendschreiben

---

1) In »Uslegen und gründ der schlussreden» v. 1523, *opp. 1, 184.*

2) Vgl. z. B. v. 1523 *opp. 3, 99: diximus paulo ante, quomodo fiat, ut nihil prorsus Deo dignum agamus, quod in Adam mortui simus et quod tantis adfectibus obruti, unde nulla spes nobis reliqua sit ad Deum appropinquandi.*

3) *opp. 1, 544* v. 1523.

4) *opp. 3, 203: peccatum bifariam in evangelica doctrina accipitur. Primum pro morbo isto, quem ex generis autore contrahimus, quo amori nostri addicti sumus. — Secundo loco accipitur peccatum pro eo, quod contra legem fit; actio ergo quaecunque tandem, quae contra legem fit, peccatum appellatur.* Ebenso schon 1523 *opp. 1, 190.*

5) *opp. 2ª, 287 sqq.* v. J. 1525: »Die erbsünd ist nüts anders weder der brest von Adam har. Dass aber verstanden werd, was wir durch das wort brest bedütind, so merk also: wir verstond hie durch das wort brest einen mangel, den einer on sin schuld von der geburt har hat oder sust von zufällen. — Also ist die erbsünd ein abstand, mindrung oder ärgernuss der ersten yngesetzten menschlichen natur; glych

an Urban Rhegius, der im Uebrigen damals Zwingli ziemlich günstig gesinnt, hinsichtlich dieses Punctes ihn nicht für rechtgläubig hielt [1]). Zwingli gieng hier dem augsburger Theologen, den er gewinnen wollte, soweit entgegen als nur möglich, doch ohne ihm darin zu genügen. »Was kann man kürzer und deutlicher sagen — hub Zwingli an — als dass die Erbsünde keine Sünde ist, sondern eine Krankheit, welche die Christenkinder dem ewigen Verderben nicht anheim giebt. Sünde nämlich im eigentlichen Sinne ist entweder ein aus Nachlässigkeit oder Unbesonnenheit Begangenes oder eine mit reifer Ueberlegung und vollem Wissen geschehene Verfehlung; mit Krankheit dagegen bezeichne ich einen bleibenden Schaden, wie wenn in einem Geschlechte das Stammeln oder die Blindheit oder das Podagra erblich ist [2]). Demgemäss nenne ich den Erbschaden Krankheit und nicht Sünde, da Sünde mit Schuld verbunden ist, Schuld aber nur den Vollbringer einer That trifft« [3]). — Nach einer oberflächlichen Schilderung des Sündenfalles, den er auf die Selbstliebe als Ursache zurückführte, wobei er also diese nicht

---

als da in eim ungewitter oder hagel alle wynreben verderbt werdend, dass sy die vordrigen art nit mer habend; oder so ein pflanz us Neapolis in Tütschland gepflanzt wirt, kummt sy zu irer ersten art nimmermer. Und ist die erbsünd nit ein verdammliche sünd, so fer der mensch von gloübigen eltern geboren wirt.« S. 283 Folgerung aus Matth. 18, 3: »so muss kurz und schlecht syn, dass die kinder kein mackel noch masen an jnen habend; denn wo dem also, so möchtind wir nit recht uf sy zu ein byspil gewisen werden.« S. 292 nach Ezech. 18, 4: »da hörst du, dass Adams schuld die kinder nit verdammen mag; aber der brest hangt jnen an, us welchem darnach, so das gsatz von uns erkennt wirt, die sünd entspringt.«

1) Vgl. Uhlhorn, Urban Rhegius S. 102. Rhegius selbst hatte schon 1524 in einer seiner verbreitetsten Schriften »Kurze erclerung etlicher leuftiger Puncten« sich auch über die Erbsünde ausgesprochen und zwar ganz in evangelischer Weise; vgl. seine Erläuterung des Begriffes »Fleisch«, in seinen W W. 1, 19b.

2) *Zw. opp. 3, 629: quod malum naturalem defectum solemus germanice* ein natürlichen Bresten *adpellare; quo nemo vel pejor vel sceleratior existimatur*; *non enim possunt in crimen aut culpam rapi, quae natura adsunt.*

3) *3, 629: hoc ipsum volo, culpam originalem non vere, sed metonymice a primi parentis admisso culpam vocari*; *esse autem nihil aliud nisi conditionem miseram quidem illam, at multo leviorem, quam crimen meruerat. Sicut enim bello capti trucidari quum impune potuissent, per gratiam et misericordiam hac lege servati sunt, ut serviant cum tota po-*

als Sünde, sondern als einen dem Menschen von Anfang her anhaftenden Mangel fasste, fuhr er fort: Adam ist durch Uebertretung des göttlichen Gebotes ein Knecht der Sünde geworden, und in demselben Zustande befinden sich alle von ihm Geborenen. Was wir also denken, wollen, vornehmen, das beziehen wir stets auf uns; wir sind Knechte der Sünde; es herrscht in uns als ererbt die Selbstliebe [3]). Fragt man dann, ob dieser Erbschade schon dem ewigen Verderben überliefere, so darf man vor Allem nicht vergessen, dass das Heil allein von der ewigen Erwählung Gottes abhängt. Wohl ist wahr, dass wir alle, die wir von einem Sünder herstammen, Sünder sind, also auch Feinde Gottes, also auch verdammt. Aber das ist nur *in abstracto* von der Sünde und ihrer Kraft gesagt und widerspricht dem Satze, dass der Erbschade noch nicht verdamme und dass man die Nichtgetauften nicht ohne weiteres verwerfen dürfe, keineswegs. Denn wenn man von der Erbsünde handelt, muss man auch gleich von dem Heilmittel reden. Gott liess den angedrohten Tod nicht alsbald zum vernichtenden Vollzuge kommen; seine Güte hatte, schon ehe der Mensch fiel, das Heilmittel versehen und geordnet [4]). Man hat also zu bekennen, wie sehr die Sünde Macht gehabt hätte zu verdammen, aber auch zu erkennen, wieviel Kraft ihr durch das von Gott dargereichte Mittel gleich genommen ward. Es entsteht dann die Frage, ob Christi Tod alsbald das ganze Geschlecht oder nur die Gläubigen erneuert und an ihnen die Gewalt der Sünde gebrochen habe. Von den Gläubigen ist es mir nach der Schrift gewiss; die Kinder christlicher Eltern werden also durch die Erbsünde nicht verdammt. Sie sind nämlich in gleicher Lage mit den Nachkommen Abrahams, welche durch die Erbkrank-

---

steritate, sic humani generis autor πανωλεθρίαν, hoc est, internecionem meritus Dei bonitate in exilium relegatus mortique addictus est, quo non modo ab amoenissimo exularet horto, sed etiam a jucundissimo divini vultus aspectu, angelorum quoque laetissimo contubernio. Quae deinde calamitas posteritatem quoque invasit. Nequit enim aut mortuus vivum parere aut ingenuum servus.

2) *3, 631: est ergo ista ad peccandum amore sui propensio* ***peccatum originale****, quae quidem propensio non est proprie peccatum, sed fons quidam ac ingenium.*

3) *3, 635: damnat quidem peccatum originale, quod ad vim ingeniumque ejus attinet; sed servat ac fulcit praesentissimum remedium, quod non sero nimis, sed tempestive est adhibitum. Originali morbo perdimur omnes; remedio vero, quod contra ipsum invenit Deus, incolumitati restituimur. (!)*

heit noch nicht dem Tode verfielen; denn Jakob war von Gott geliebt ehe er geboren ward; also konnte ihn die Erbsünde nicht verdammen; ebenso Jeremias, so Johannes und andere [1]. Den Christenkindern aber kann es nicht schlechter ergehen, als den Nachkommen Abrahams. Darnach könnte man meinen, als ob im äussern kirchlichen Verbande eine heiligende Kraft läge; doch nicht also; diese findet sich allein in der Güte des erwählenden und berufenden Gottes. Und aufrichtig gesagt neige ich mich der Ansicht zu, dass Christi Tod in dieser Hinsicht dem ganzen Geschlechte genützt, für das ganze die verdammende Gewalt der Erbsünde getilgt habe, so dass die Heidenkinder darin den Christenkindern gleich stehen [2]. Denn wer von uns weiss, wieweit Gott in seiner Gnade seine Heilswirksamkeit zu erstrecken und Glauben zu wecken beschlossen hat?

Ueberblickt man so Zwinglis Sätze, so sieht man, wie sehr er von der Schriftlehre abwich und wie er in diesem Puncte wieder eine gewisse Verwandtschaft mit der römischen Lehre zeigte. Alle Menschen werden geboren in demselben Zustande, in welchem Adam sich nach dem Falle befand; dieser Zustand ist aber noch kein sündhafter, sondern ein schadhafter, ein Mangel, der im Grunde dem Menschen an sich als einem geschaffenen, abgeleiteten Wesen schon anklebt, und sich alsbald zeigt, wenn ein solches Wesen für sich besonders sein will. Dass ihm Gotte gegenüber kein freier Wille, keine Selbstentscheidung zukommt, versteht sich von selbst; es ist in Allem unbedingt von Gott abhängig, wird von ihm geleitet. Hierdurch ward die Sünde zu einer Naturanlage gemacht und damit in

1) *3, 638;* diesem höchst schwachen Beweise fügt er die Berufung auf *Gen. 17, 7* hinzu: *si ergo seminis Abrahami Deum se pollicetur futurum, jam semen damnari non potuit propter culpam originalem.*

2) *3, 640: quamvis ad hanc quaestionem paucis respondere potuissemus, Christum prorsus sanando tantum profuisse, quantum nocuit Adam peccando, — noluimus tamen sententiam istam proferre, quum quod nonnulla videntur obstare, tum quod non videam, an aliqui eam tenuerint. 633: quid scimus, quid fidei quisque in corde suo Dei manu scriptum teneat? Senecae viri sanctissimi fidem, quam epistola ad Lucilium XXXIV prodit, quis non admiretur? quum ait: sic certe vivendum est, tanquam in conspectu vivamus; sic cogitandum, tanquam aliquis in pectus intimum perspicere possit. Et potest; quid enim prodest ab homine aliquid esse secretum? Nihil Deo clausum est. Interest animis nostris et cogitationibus mediis intervenit. Sic intervenit dico, non tanquam aliquando discedat. Haec Seneca. Quis quaeso hanc fidem in cor hominis hujus scripsit?* Vgl. zum Ganzen den Brief an Rhegius, *Zw. opp. 7, 549.*

ihrem Wesen, ihrer Bedeutung abgeschwächt, wie solches denn auch in der Rechtfertigungslehre Zwinglis stark hervortrat.

Solche Irrlehre verdiente wohl die Warnung, welche Oekolampad, der hierin mit dem Freunde nicht übereinstimmte, ihm brieflich zukommen liess [1]), verdiente die Rüge, welche Luther obschon nur im Vorübergehen öffentlich aussprach [2]). Dieser wollte den neuen Punct nicht in den ohnedas schon so heftigen und ausgedehnten Streit hineinziehen, verlor ihn darum aber keineswegs aus dem Auge. Er begnügte sich damit, in seinem Bekenntnisse kurz und bündig auch hierüber sich auszusprechen, indem er als Begründung seiner Lehre vom Sohne Gottes und seinem Werke hinzufügte: »Denn ich bekenne und weiss aus der Schrift zu beweisen, dass alle Menschen von Einem Menschen, Adam, kommen sind und von demselbigen durch die Geburt mit sich bringen und erben den Fall, Schuld und Sünde, die derselbige Adam im Paradies durch des Teufels Bosheit begangen hat, und also sammt ihm allzumal in Sünden geboren, leben und sterben und des ewigen Todes schuldig sein müssen, wo nicht Jesus Christus uns zu Hülfe kommen wäre und solche Schuld und Sünde als ein unschuldigs Lämmlein auf sich genommen hätte, für uns durch sein Leiden bezahlet, und noch täglich für uns stehet und tritt, als ein treuer, barmherziger Mittler, Heiland und einiger Priester und Bischoff unserer Seelen. Hiemit verwerfe und verdamme ich als eitel Irrthum alle Lehre, so unsern freien Willen preisen, als die straks wider solche Hülfe und Gnade unsers Heilandes Jesu Christi strebt. Denn weil ausser Christo der Tod und die Sünde unsere Herren und der Teufel unser Gott und Fürst ist, kann da kein Kraft noch Macht, kein Witz noch Verstand sein, damit wir zur Gerechtigkeit und Leben uns könnten schicken oder trachten, sondern müssen verblendt und gefangen, des Teufels und der Sünden eigen sein, zu thun und zu denken, was ihnen gefällt und Gott mit seinen Geboten wider ist. Also verdamme ich auch beide,

---

1) Brief v. 7. Dec. 1525, *Zw. opp. 7, 445.* Oekol. selbst kämpfte gegen schwächliche Auffassungen der Erbsünde, vgl. v. 1524 *demegoriae in I ep. Joh. p. 16*[b], *94*[b] zu *5, 19*: *emphasis est in verbo totus, adeo ut ne pueri quidem excipiantur, et quidquid non pertinet ad nativitatem Dei, addictum est nativitati diabolicae. Percelluntur hoc loco et Pelagiani et Neutrales, qui obscurantes gratiam Dei et quosdam nec bonos nec malos somniant.* In den gleichzeitigen *annott. in ep. ad Rom. p. 43*[a], *52*[a], *53*[a], *54*[b], dazu *59*[a] seine Erläuterung von *caro.*

2) W W. 30, 19.

neue und alte Pelagianer, so die Erbsünde nicht wollen lassen Sünde sein, sondern solle ein Gebrechen oder Fehl sein. Aber weil der Tod über alle Menschen gehet, muss die Erbsünde nicht ein Gebrechen, sondern allzugrosse Sünde sein, wie St. Paulus sagt: der Sünde Sold ist der Tod, Röm. 6. Und abermal: die Sünde ist des Todes Stachel, 1 Cor. 15. So spricht auch David Psalm 51: siehe ich bin in Sünden empfangen und meine Mutter hat mich in Sünden getragen; spricht nicht: meine Mutter hat mit Sünden mich empfangen, sondern ich, ich bin in Sünden empfangen und meine Mutter hat mich in Sünden getragen, das ist, dass ich in Mutterleibe aus sündlichem Samen bin gewachsen, wie das der hebräische Text vermag« [1]).

Die evangelische Kirche hatte wohl Ursache auf der Hut zu sein, denn überall trat ihr diese Abschwächung der Sünde, die Selbstrechtfertigung des natürlichen Menschen, entgegen; so besonders bei den vielverzweigten Wiedertäufern, bei welchen dieser Irrthum so recht die Grundlage ihrer Bekämpfung der Taufe bildete. Es ist bekannt, dass schon die »deutsche Theologie«, die so ernst von der Sünde redete, doch von falschen anthropologischen Voraussetzungen ausgieng und die Erbsünde nicht eigentlich als gründliche Verderbnis der ursprünglich guten menschlichen Natur fasste [2]). Ihr Einfluss auf die täuferischen Kreise, vorzüglich auf deren theologische Häupter, ward schon erwähnt. Doch braucht es nicht blos daraus erklärt zu werden, wenn die Täufer von der Erbsünde so oberflächlich lehrten; es würde sogar ohne das schon seine genügende Erklärung an dem ihnen eigenthümlichen Mangel an wahrer christlicher Erfahrung finden. Bei Luther sahen wir, wie er die Tiefe und Schwere des ererbten Verderbens besonders daran erkannte, dass es auch in dem Wiedergeborenen noch so mächtig sei und all sein Thun beflecke. Denk dagegen behauptete: der wirklich Wiedergeborene sündigt nicht mehr; der neue Mensch hat wohl noch Anfechtungen, aber die Widerstandskraft ist immer noch viel stärker; im Fleische findet er wohl, das nicht taugt; aber er ist nicht überwunden, der Geist triumphirt unaufhörlich [3]). Der ganzen Theologie dieses Mystikers

1) W W. 30, 365.

2) Vgl. Ztschr. f. d. gesammte luth. Theol. und Kirche, 1865, S. 50; Reifenrath, die deutsche Theol. S. 61.

3) Vom Gsatz Gottes *A 8a*. Die strassburger Prediger schreiben in ihrer »Getrewe Warnung«, *A 5b* »Denk will die sünd nur zu einem leeren won machen.«

liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass die Sünde ein Mangel sei, der an dem Geschaffenen, vornehmlich an dem Leiblichen, Stofflichen klebe. — Rhegius berichtet uns von dem Augsburger Langenmantel: »er lehret, der himmlische Vater ziehe uns zu ihm durch unsere Kräfte, also dass vor der Wiedergeburt etwas Gutes in uns sei, als wenn wir nicht ganz Kinder des Zorns oder Fleisch wären, ist auch des Balthasar (Hubmaier) Irrsal in seiner Tafel.« Trotz Zwinglis Brief war Rhegius aber in diesem Stücke fest geblieben und trat dem Wiedertäufer scharf entgegen. »Darum ist zu merken, dass die Natur so übel durch die Sünde ist verderbt worden, dass wenig rechter Erkenntnis im natürlichen Menschen ist, und das wenige, welches wir das verblichene natürliche Gesetz nennen, wird so gar durch Eigenliebe und böse Begierde gefangen, dass es sich nicht reget im natürlichen Menschen vor ungestümer eigener Liebe und angeborener Bosheit, ja es dienet für sich selbst allein nur zu grösserem Zorn und Verdammnis« [1]). Und als Menius die Irrthümer der Täufer, wie er sie kennen gelernt hatte, zusammenstellte, schrieb er: »die Kinder — sagen sie — die seien allesammt ohne Sünde in ihrer Natur ganz rein und heilig von Gott geschaffen und sei ihnen nicht vonnöthen, die Seligkeit aus Gnaden zu empfahen, sondern habens ihrer Unschuld und Reinigkeit halben aus Pflicht« [2]).

Nach diesen Erläuterungen wissen wir, gegen wen alles der vierte der von Luther verfassten marburger Artikel erklärt: »wir gläuben, dass die Erbsünde sei uns von Adam angeboren und aufgeerbet, und sei ein solche Sünde, dass sie alle Menschen verdammet, und wo Jesus Christus uns nicht zu Hilfe kommen wäre mit seinem Tode und Leben, so hätten wir ewig daran sterben und zu Gottes Reich und Seligkeit nicht kommen müssen.« Wir verstehen wohl, wie Zwingli, der seine bisherige Meinung durchaus festhielt [3]), diese Worte so deuten konnte,

1) Urb. Rhegius W W. 4, 127a, 138b.

2) *Luth. opp. ed. Witteb. 2, 283b*; dort sind auch die Schriftstellen genannt, auf welche sie sich beriefen: 5 Mos. 1, 39; Ezech. 18, 20; Luk. 18, 16; dazu: Christus habe die Erbsünde also weggenommen, dass sie hinfort Niemand schaden noch verdammen könne. er sündige denn von neuem mit Wissen und Willen; nach Kor. 15, 22; Joh. 15, 22. Des Weiteren widerlegt Menius diese täuferischen Irrthümer und entwickelt selbst die evangelische Lehre von der Erbsünde. besonders *285b*.

3) *Zw. opp. 4, 6 sqq.* in der *fidei ratio.* Wohl zu beachten ist auch *4, 99 sqq.* in der Schrift *de providentia*, wo Zw. von der Schöpfung

dass er glauben durfte, sie als Ausdruck seiner eigenen Lehre unterschreiben zu können, werden es aber auch begreiflich finden, wenn Luther, der gerade den Irrthum über die Erbsünde den Gegnern zu Marburg vorgerückt hatte, dem vierten schwabacher Artikel ebenfalls eine schärfere Fassung gab und schrieb: »dass die Erbsünde eine wahrhaftige Sünde sei, nicht allein ein Fehl oder Gebrechen, sondern eine solche Sünde, die alle Menschen, so von Adam kommen, verdammt und ewiglich von Gott scheidet, wo nicht Jesus Christus uns vertreten und solche Sünde sammt allen Sünden, so daraus folgen, auf sich genommen hätte, und durch sein Leiden dafür genug gethan und sie also ganz aufgehoben und vertilgt in sich selbst, wie denn Psalm 50 und Röm. 5 von solcher Sünde klärlich geschrieben ist.«

Dass Melanthon hierin mit Luther noch durchaus übereinstimmte, zeigen seine Berichte über das marburger Gespräch [1]). Ihn hatte besonders der Kampf mit den Wiedertäufern gefestigt und die Entdeckung, dass auch die alten Väter lehrten, den Kindern werde durch die Taufe die Sünde vergeben, war ihm eine grosse Beruhigung gewesen, so dass er es gewagt hatte, 1528 in einem für den Druck bestimmten Gutachten die schweizerischen und strassburger Theologen zwar nicht namentlich aber doch kenntlich genug wegen ihres unbefugten Philosophirens in diesem Puncte christlicher Lehre zu tadeln [2]). Eben dies machte er ihnen dann im Bekenntnisse selbst zum Vorwurfe,

---

des Menschen redet. Wieder tritt uns der an ihm schon bekannte Dualismus schroff entgegen; der Mensch besteht aus Geist und Fleisch, wobei dies aber von vorne herein nicht nur das unvollkommene, sondern das nach unten ziehende ist: *mens veri amans et subinde numinis reverens et cujus substantia cognationem trahit, aequitati et innocentiae studet; corpus ad suum originem propendet, ad lutum, ad carnem, atque horum ingenium sequitur.* Darnach war die sündliche Neigung allerdings Naturanlage. Auf die Frage: *cur ergo Deus tam infelicem condidit hominem, cui pax nulla unquam cum se ipso est?* antwortet er mit dem Hinweis auf die unbedingte Willkür Gottes.

1) *C. R. 1, 1099, 1103.*

2) *C. R. 1, 965: vocant peccatum originis christiani scriptores corruptionem humanae naturae, quod sine notitia Dei, sine timore, sine fide nascimur. Et praeterea adferimus nati concupiscentiam, qua adtrahimur ad manifesta flagitia. Haec autem corruptio humanae naturae secuta est maledictionem post lapsum Adae. Porro, sunt hoc tempore quidam, qui, dum nimium philosophantur, negant hanc corruptionem peccatum esse, sed hi prorsus dissentiunt a scriptura.* Zu letzterem vgl. den nächsten Brief *C. R. 1, 973.* Dazu 1529 die *nova scholia in proverbia p. 115b* zu *22, 15,*

denn es ist kein Zweifel, dass mit den »Anderen, so die Erbsünde nicht für Sünde haben,« Zwingli und die Seinen vornehmlich gemeint sind. Die Apologie, in welcher Melanthon die Lehre dieser Neueren fast mit Zwinglis eigenen Worten zeichnete[1]), beweist dies aufs Deutlichste. Ueberhaupt zeigt diese, mit welchem Bedachte der Verfasser des Bekenntnisses die Worte auch des zweiten Artikels wählte, um die ganze Erkenntnis, welche die Kirche vom Wesen und der Gewalt der Erbsünde gewonnen hatte, kurz und doch klar zusammenzufassen und ihr zugleich einen solchen Ausdruck zu geben, dass alle bedeutenderen Irrthümer, die auch in der letzten Zeit darüber aufgetaucht waren, sich berücksichtigt und zurückgewiesen finden konnten.

Wie sehr die Reformatoren meinten, mit dieser scharfen Bestimmung der Erbsünde auch die Nichtigkeit des freien Willens genügend gelehrt zu haben, ergiebt sich daraus, dass des letzteren weder in den marburger noch in den schwabacher Artikeln weiter Erwähnung geschah[2]). Dasselbe finden wir in dem ersten in sich zusammenhängenden Stücke des Bekenntnisses. Als aber, wie schon früher bemerkt ist, Eck seine alten Irrlehren über den freien Willen ausdrücklich wiederholte, fand Melanthon darin einen Grund, ihnen eine ausdrückliche Verwerfung entgegenzustellen und diesem Artikel, dem achtzehnten, den vordersten Platz unter den am Schlusse der ersten Hälfte angereihten zu geben. Hier treffen wir nun keine Spur mehr von

---

nachdem er von der Erbsünde gesprochen: *et Augustinus scribit, se neminem in ecclesia unquam meminisse, qui negaret peccatum originale. At nunc sunt quidam, qui id aperte negant, adversus quos hujuscemodi sententiae in animo tenendae sunt.* Auch dies scheint auf die Zwinglianer zu gehen.

1) Symb. BB. S. 87 §. 5—6. Eck hatte in seinen 404 Artikeln unter den *errores in peccatum* verzeichnet: *originale peccatum non est peccatum, sed naturalis quidam defectus, sicut balbutire. Zwinglius.* Vgl. ob. S. 129.

2) In den schwabacher Visitationsartikeln v. 1528, verfasst von Joh. Rurer, Adam Weiss, Andr. Osiander, Dominicus Sleupner, heisst der neunzehnte, vom freien Willen: dass nicht noth sei dem gemeinen Manne, zu dichten, ob sein Wille frei sei, sich dahin oder dorthin zu wenden; 2) dass aller menschliche Wille, er neige sich, wohin er will, bös sei, so lange er nicht mit dem heil. Geist begabt und regiert wird; 3) dass es nicht in des Menschen Macht stehe, sich selbst mit dem heil. Geiste zu erleuchten, sondern dass man Gottes Gnade erwarten muss.« Engelhardt, Ehreng. d. Ref. in Franken S. 185.

der früher hie und da sich findenden falsch philosophischen Begründung dieser Lehre; vielmehr wird auch dem natürlichen Menschen eine gewisse Freiheit zugesprochen und nur behauptet, weil er in der Erbsünde geboren sei, könne er mit alle dem nicht Gotte wohlgefällig leben. Damit war die Gefahr des prädestinatianischen Irrthums vollkommen beseitigt und noch mehr durch den auf den fünften Artikel verweisenden Satz: »solches geschieht durch den heil. Geist, welcher durch Gottes Wort gegeben wird.« Es ist nicht nachzuweisen, dass Melanthon bei diesem Artikel vom freien Willen Zwinglis Lehre besonders habe berücksichtigen wollen, ja man kann bezweifeln, ob ihm selbst dessen Irrthum in dieser Lehre damals klar geworden sei; aber dass ein bedeutender Unterschied zwischen dem Bekenntnisse und der zwinglischen Lehre besteht, erkennt Jeder bald, welcher diesen Artikel mit der ziemlich gleichzeitigen Schrift Zwingli's *de providentia* vergleicht. Und wir haben darin nicht ein Zurückweichen der evangelischen Kirche zuzugestehen, sondern nur ein Beiseitelassen von nicht hierher Gehörigem, welches man früher wohl fälschlich herbeigezogen hatte. Wir erinnern uns dessen, dass Luther in der Schrift gegen Erasmus die behauptete ewige Erwählung Einzelner durch Gott doch nur nebenbei zur Bekämpfung des freien Willens benutzt hatte, und ausser seiner eigenen Erfahrung machte ihn auch das Zusammentreffen mit solchen, die durch die Erwählungs- oder Versehungslehre in schwere Anfechtungen geführt wurden, auf die hier liegenden Gefahren aufmerksam, so dass er davor warnte, sich mit diesen »seltsamen, wunderbarlichen Gedanken« zu beschäftigen. »Von der Versehung — erklärte er — muss nicht vom Gesetze noch von der Vernunft angefangen werden zu disputieren, sondern von der Gnade Gottes und dem Evangelio, das allen Menschen verkündiget ist«, und aufs Schärfste betonte er die Allgemeinheit der göttlichen Gnade: »es ist sein ernstlicher Will und Meinung, auch Befehl, von Ewigkeit beschlossen, alle Menschen selig und der ewigen Freuden theilhaftig zu machen«[1]).

Ebenfalls gegen Erasmus hatte Luther wie schon vorher in den Postillen zugestanden[2]), dass der Mensch nicht nur ein natürliches Licht und natürliches Leben, sondern auch in Bezug auf die unter ihm stehenden Dinge eine gewisse Selbstenscheid-

1) Vgl. die beiden sehr zu beachtenden Briefe v. 20. Juli und 21. Oct. 1528, de W. 3, 354, 391.

2) Vgl. W W. 7, 348 ff. und besonders *10, 179—190.*

ung und Freiheit habe, und von Melanthon war in einer Schrift, auf die er selbst viel Werth legte, dem Commentare zum Colosserbriefe, wie auch in dem Unterrichte der Visitatoren der Versuch gemacht, die hier zu ziehenden Gränzen möglichst scharf zu bestimmen. Nachdem er von der schaffenden und erhaltenden Allmacht Gottes geredet, fuhr er fort: »nun fragt es sich, ob, wenn Gott alle Geschöpfe bewegt und treibt, dabei noch irgend eine Freiheit unseres Willens bestehen könne,« und antwortete: »was die Kräfte und das Vermögen des freien Willen belangt, so handelt es sich nicht darum, ob es in unserer Gewalt stehe zu essen, zu trinken, zu gehen, zu sehen oder irgend dergleichen äusserliche Werke zu thun, sondern es fragt sich, ob wir ohne den heil. Geist Gott fürchten, an Gott glauben, das Kreuz lieb haben können. Oder mit anderen Worten, es handelt sich nicht um die Schöpfung, wie Gott alle Geschöpfe, Bäume, Thiere, Menschen bewege und treibe, sondern um die Rechtfertigung und Heiligung und solche Handlungen, welche nicht dem Menschen angehören, der doch im natürlichen Leben steht, welches Gott den Guten wie den Bösen gleicherweise schenkt. Da ist festzuhalten, dass die Natur des Menschen mit ihren natürlichen Kräften zu wahrer Gottesfurcht, wahrem Gottvertrauen und den übrigen geistlichen Regungen und Strebungen nicht fähig sei« [1]). Zu einer gewissen äusseren Rechtbeschaffenheit kann auch der natürliche Mensch gelangen und Gott verlangt sie von ihm [2]); aber auch nur in ihrem Bereiche bleibt

---

1) *Schola in epistolam Pauli ad Colossenses Phil. Melanch. Haganoae MDXXVII.* (N. St. B.) *p. 12a*.

2) Nachdem er von der dem natürlichen Menschen gebliebenen Freiheit und der allgemeinen Einwirkung Gottes gesprochen, führt er fort: *et quia haec generalis actio Dei, sic enim vocatur a Theologis, plane abscondita est, ideo curiosius de ea disputare non debemus, sed simpliciter juxta voluntatem Dei uti libertate ista et beneficio Dei ad cohercendam carnem et civilem justitiam summa diligentia praestandam; exigit enim et hanc Deus. Et quanquam tribuunt sacrae literae quandam libertatem humanae voluntati in civilibus actionibus, tamen eandem docent impediri dupliciter. Primo infirmitate carnis seu peccato originali. Est enim tanta infirmitas carnis, ut saepe omnes conatus nostros vincant pravi adfectus. Secundo impedit libertatem diabolus, qui quia insidiatur omnibus, saepe impellit homines ad manifesta et atrocia flagitia. Discamus igitur, quod ne quidem civilem justitiam praestare sola ratio semper possit; nec sane ad libertatem nostram magnopere praedicaremus, si hanc tantam imbecillitatem consideraremus.* Dazu v. 1529 die *Nova scholia in Proverbia, p. 13b : ex his omnibus intelligitur, quod ratio seu liberum arbitrium non*

sie doch immer eine beschränkte und als Rechtbeschaffenheit vor Gott gilt sie nie. Darum rühme sich der Mensch seiner Freiheit nicht so sehr, sondern lerne seine Schwachheit erkennen.

Auch in diesem Puncte war der Ausdruck des Bekenntnisses ein treues Spiegelbild der von der Kirche gewonnenen Erkenntnis.

I. Von Gott.

Als im Jahre 1532 Bugenhagen eine Schrift des Athanasius über die Dreieinigkeit herausgeben wollte, sprach Luther ihm seinen vollen Beifall dazu aus. »Gern denke ich daran zurück, mit welcher Glaubensglut ich als Jüngling diesen Dialog im ersten Jahre meines Mönchslebens las, als zu Erfurt mein klösterlicher Lehrer, ein trefflicher und auch unter der Hülle der verfluchten Mönchskutte wahrhaft christlicher Mann, mir seine eigenhändige Abschrift des Buches gegeben hatte. Noch mehr aber freue ich mich darüber, dass ich sehe, wie der Geist Christi durch dich darüber wachen will, dass der Artikel von der Dreieinigkeit rein und unverletzt in der Kirche Gottes erhalten und vertheidigt werde. Dein Unternehmen ist ein christliches und heilsames, zumal in unserer schlimmen Zeit, in welcher fast alle Glaubensartikel von den Dienern des Satans angegriffen werden und besonders der von der Trinität den frechen Spott epikuräischer Zweifler erdulden muss«[1]). — Die Leugnung der Dreieinigkeit, wie sie damals in Deutschland und besonders in Italien nicht selten auftauchte, bewog Luther wie Melanthon zur scharfen Betonung dieser Lehre, welche er früher seltener behandelt hatte, nicht weil sie ihm gleichgültig gewesen wäre, sondern weil sie bisher wenig angefochten war, weil sie sich

---

obtemperat Deo, propterea debemus postulare a Deo, ut regat nos verbo suo et spiritu suo propter Christum. Sehr übereinstimmend damit lautet der Abschnitt in der von Mel. verfassten, von L. gebilligten *instructio visitatorum, C. R. 26, 78;* die lat. Fassung vgl dort *p. 26,* wo besonders auf die Streichung der schärferen Ausdrücke in der späteren *editio emendata* zu achten ist.

1) de W. 4, 427.

für ihn von selbst verstand und er in ihr sowohl hinsichtlich des Inhaltes, als auch hinsichtlich der bekenntnismässigen Form mit der römischen Kirche, mit der ganzen alten Kirche, aufrichtig und von Herzen übereinstimmte. Es ist wohl nicht richtig, was Köstlin sagt: »Luthers Theologie ist offenbar nie auf Zweifel gerathen, ob durch Aussagen der Schrift und den Zusammenhang des ganzen schriftgemässen Christenglaubens die kirchlich festgestellte Trinitätslehre gefordert werde« [1]). Seine ganze Behandlung derselben spricht dagegen; auch an der Trinitätslehre der Kirche hielt er nicht blos, weil sie überliefert war, sondern kam zum Glauben auch an sie nur durch Anfechtungen und Zweifel hindurch. Wie er in sie eingeführt ward, hat er uns in obigen Worten selbst angedeutet, und anfänglich eignete er sich auch die ganze scholastische Behandlungsweise dieser geheimnisvollen Lehre an. Wir haben noch ein Beispiel davon, wie er dann selbst in Betreff ihrer als Lehrer auftrat, in einer Weihnachtspredigt des Jahres 1515. Man glaubt einen Scholastiker der besseren Zeit zu hören [2]). Wohl spürt man überall durch, dass es nicht die Lust an haarspaltenden und spitzfindigen Unterscheidungen und Begriffsbestimmungen ist, die ihn zur Behandlung des Gegenstandes führt und dabei leitet, sondern das Suchen der Seele nach dem Heile und dem Gotte des Heiles, aber er wandelt dann doch auf den Wegen der Schule und stellt Untersuchungen über das Wesen Gottes an, die in einer Predigt sich wunderlich genug ausnehmen. Er bekämpft die »Schlechtigkeit der Arianer« und tadelt die falschen und trügerischen Sätze der »neueren Logiker«, verliert sich dann aber selbst in das Gebiet der Philosophie und versucht mit rühmender Anerkennung des Aristoteles von philosophischen Voraussetzungen aus die Dreieinigkeit Gottes zu erklären und zu beweisen [3]).

---

1) Luthers Theologie 2, 333.

2) *opp. v. 1, 41 sqq.* L. beginnt: *in principio erat verbum Joh. 1. Quum legatur evangelium in isto festo, indignum videtur nihil de ipso loqui. Licet enim sit arduum et difficile, faciamus tamen, quantum possumus, ut aliquid de illo percipiamus.* — Mit dem Worte meint der Ev. Gott, den Sohn; *hoc sic posito pergit evangelista ostendere aeternitatem distinctionemque a patre et identitatem cum patre filii.* Er erklärt dann Joh. 1 durch 1 Mos. 1.

3) *opp. v. 1, 52: videmus itaque, quomodo in qualibet re et creatura multipliciter elucet processio verbi e patre, licet non aequaliter in omnibus. Nam motus rèi inanimatae imperfectissime quidem id ostendit, quia parva*

Doch nur einmal, soweit wir wissen, hat er das gethan; er verliess, wie wir schon mehrfach zu bemerken Gelegenheit hatten, diesen Standpunct und diese Weise, Theologie zu treiben, bald ganz, weil er sie als eine unrichtige und nie zum Ziele führende erkannt hatte [1]). Ueber die Trinitätslehre bieten seine uns erhaltenen Schriften aus den nächsten Jahren Nichts [2]).

---

est multiplicatio ista, qua idem multiplicatur, quando in multa movetur, non tamen nulla. Sicut autem motus est ipsa essentia Dei secundum Aristotelem, qui quod sit actus mobilis in quantum hujusmodi: similiter est dicendum, quod multo magis nascentia animati est ipsum animatum in quantum hujusmodi, quia est actus vivi in quantum hujusmodi. Und *p. 53: quia spiritus sanctus finis est emanationis Dei, immo dum semper e patre profluit motus, i. e. filius, semper ex utroque profluit quies, in qua et mobile et motus finitur. Sed motus ille aeternus est ibi, ita et quies aeterna. Vide, quam apte serviat Aristoteles in philosophia sua theologiae, si non, ut ipse voluit, sed melius intelligitur et applicatur.* Aristoteles sagt *metaphys. ed. Bonitz, I, 81 (γ, 8): ἔστι τι ὃ ἀεὶ κινεῖ τὰ κινούμενα, καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον αὐτό,* und besonders vergl. *I, 224 ff. (λ. 6)* nebst den Erläuterungen des Herausgebers *II, 488 ff.;* übrigens auch Köstlin, Luthers Theologie *1, 99 ff.*

1) *opp. v. 1, 318* lesen wir in den von L. verfassten Thesen Günthers von 1517: *si forma syllogistica tenet in divinis, articulus trinitatis erit scitus et non creditus.*

2) Vgl. die berühmte Stelle in dem Briefe an Spalatin v. 12. Febr. 1519, de W. 1, 226: *in omnibus, quae in Christo agi videmus, nos ducit ad amandum, honorandum, glorificandum patrem, ut ne scilicet pedem figamus in humanitate Christi, per quam nobis misericordia exhibetur, sed per eam in invisibilem patrem rapiamur, admirantes eum, quem audimus tanta nobiscum facientem per humanitatem hanc Christi. Et is est unicus et solus modus cognoscendi Dei, a quo longe recesserunt doctores sententiarum, qui in absolutas divinitatis speculationes irrepserunt omissa Christi humanitate, et ideo a magnitudine potentiae, majestatis, sapientiae ejus non potest subsistere anima: in quo studio ego miserrime et periculosissime sum versatus et multi alii. Ideo repeto iterumque monebo: quicunque velit salubriter de Deo cogitare aut speculari, prorsus omnia postponat praeter humanitatem Christi. Hanc autem vel agentem vel patientem sibi praefigat, donec dulcescat ejus benignitas. Tunc ibi non sistat, sed penetret ac cogitet: ecce non sua, sed Dei patris voluntate haec et haec facit. Ibi incipiet placere suavissima voluntas patris, quam in humanitate Christi ostendit, et idipsum jam est trahere et dare patris. Hac voluntate Deus pater secure potest apprehendi et cum fiducia. Ista via neglecta non restat aliud nisi praecipitium in aeternum barathrum. Nam alia via non vult adiri, cognosci, amari, sicut dicit: ego sum via, veritas et vita; nemo venit ad patrem, nisi per me. Audis absolutam sententiam: neminem nisi per Christum ad patrem venire. In hac via exercere et eris brevi pro-*

Und wo wir ihn dann wieder mit ihr beschäftigt sehen, finden wir zwar dasselbe treue Bleiben bei der Lehre der Kirche, aber eine vollständig andere Art, der theologischen Behandlung. Luther hielt nun fest, dass Gott in seinem Wesen nicht Gegenstand des vernünftigen, verstandesmässigen Erkennens für den sündigen Menschen ist, sondern dass er nur von denen geschaut wird, die sich ihm mit dem Herzen nahen; darum fragte er zuerst: wie kommt man zu Gott? um dann zu finden, als welcher Gott sich offenbare.

Es war in den Weihnachtspredigten in der Kirchenpostille, wo Luther, nachdem er die Gottheit Christi aus Hebr. 1, 1 ff. bewiesen hatte, auf die Dreieinigkeit kam und die Gemeinde über sie unterwies. Christus, unser Heiland, ist wie die Schrift lehrt Gott und zwar Gott der Sohn. »Weiter, so er denn Sohn ist, so mag er nicht allein sein, er muss einen Vater haben. Und so Gott durch ihn die Welt gemacht hat, so muss derselbige Gott, der durch ihn die Welt gemacht hat, nicht der sein, durch welchen er gemacht hat. Also folget, dass zwo Personen sein müssen, und doch dieweil die göttliche Natur nur Eine ist, und nicht mehr denn Ein Gott sein mag: so schleusst sichs, dass Christus mit dem Vater Ein wahrer Gott ist in Einem göttlichen Wesen, Ein Schöpfer und Macher der Welt, und kein Unterschied nicht da ist, denn dass er der Sohn und jener der Vater ist, und er nicht gemacht vom Vater, wie die Welt, sondern in Ewigkeit geboren sein muss; nicht kleiner denn der Vater, sondern in alle Weise und Maass ihm gleich, ohne dass er vom Vater und der Vater nicht von ihm geboren ist. — Ob das nu die Vernunft nicht begreift, wie es zugehe, muss sie sich in diese Wort und dergleichen gefangen geben und gläuben. Denn wo es begreiflich wäre nach der Vernunft, so wäre kein Glaube da, denn es ist klar, dass diese Worte von zweien sagen da er spricht: Gott hat durch ihn die Welt gemacht. So ists auch klar, dass er muss Gott sein, der nicht gemacht, sondern Alles durch ihn gemacht ist. Wie aber das sein mag, redet nicht und mag die Schrift nicht ausreden; es muss gegläubet werden. Nu behält die Schrift diese Worte, dass sie spricht:

---

fundior theologus omnibus scholasticis, qui hoc ostium et hanc viam non solum ignorant, sed suis infelicibus praesumptionibus, velut machinis, speculationum sibi praecludunt. Im Comm. z. Galaterbr. v. 1519 *opp. 3, 316* versucht er zu zeigen, wie unser ganzes Leben auf der Trinität beruhe, schliesst aber bald mit den Worten: *sed haec sublimiora sunt, quam ut huic loco conveniant.*

die Welt sei durch Christum und vom Vater und im heil. Geist geschaffen, welches alles seine Ursache hat, wiewohl nicht genugsam erforschlich noch aussprechlich« [1]). Luther besprach die Gleichnisreden, Christus sei der Glanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild seines Wesens, und erwies aus ihnen Christi wesentliche Gottheit und seine persönliche Unterschiedenheit vom Vater, wiewohl solche bildliche Reden die Sache selbst doch nur, unvollkommen abschatteten [2]), und schloss: »und was soll ich sagen? Diese Worte wollen mehr mit dem Herzen verstanden, denn mit Zungen oder Federn ausgedrückt werden. Sie sind an ihnen selbst klarer, denn alle Glossen, und je mehr man sie glossiert, je finsterer sie werden. Das ist die Summa davon: In Christo ist die ganze Gottheit und ihm gebührt alle Ehre als einem Gott; doch dass er dieselben nicht von sich selbst, sondern vom Vater habe; das ist soviel gesagt: zwo Personen, Ein Gott. Denn vom heil. Geist redet er an diesem Ort nicht, welcher auch leichtlich gegläubt wird, wenn der Mensch soweit gebracht wird, dass er zwo Personen mag für Einen Gott halten.«

Ganz ähnlich schloss und lehrte Luther in der für denselben Sonntag bestimmten Evangelienpredigt über Joh. 1, wobei er sich auf Obiges zurückbezog. Dies Evangelium gründe sich aufs alte Testament, besonders auf 1 Mos. 1, wo gesagt werde, dass Gott die Welt durch das Wort geschaffen habe. »Nun lasset uns weiter fahren. Ist das Wort vor allen Creaturen gewest, und alle Creaturen durch dasselbige geworden und geschaffen, so muss es ein ander Wesen sein, denn Creatur. Und ists nicht worden noch geschaffen als die Creatur, so muss es ewig sein und keinen Anfang haben. Denn da alle Dinge anfiengen, da war es schon zuvor da, und lässet sich nicht in der Zeit noch Creatur begreifen, sondern schwebet über Zeit und Creatur; ja Zeit und Creatur werden und fahen dadurch an. So ist das unwidersprechlich: was nicht zeitlich ist, das muss ewig sein; und was keinen Anfang hat, muss nicht zeitlich sein; und was nicht Creatur ist, muss Gott sein: denn ausser

1) W W. 7, 196 ff.

2) W W. 7, 199: »Nu siehe, wie ich sage von einem Menschenbild: das ist ein hülzen oder steinern Bilde; also sage ich: Christus ist ein göttern Bilde, dass, so wahr als jenes Bild Holz ist, so wahr ist dies Bild Gott«, u. s. w. Er redet S. 198 von der ewigen Zeugung: »denn Christus wird ohne Unterlass ewiglich geboren vom Vater, gehet immer aus, wie die Sonne am Morgen, und nicht am Mittag oder Abend.«

Gott oder Creatur ist nichts oder kein Wesen. So haben wir aus diesem Text Mosis, dass das Wort Gottes, das im Anfang war, und dadurch die Creaturen worden und gesprochen sind, muss ein ewiger Gott und nicht eine Creatur sein. Weiter: es mag das Wort und der es spricht, nicht Eine Person sein, denn es leidet sich nicht, dass der Sprecher selbst das Wort sei. — Nun stehet hier die Schrift stark und klar mit ausgedrückten Worten: Gott sprach: dass Gott und sein Wort zweierlei sein müsse. — So schleusst nun Moses, dass hier zwo Personen sind in der Gottheit von Ewigkeit, vor allen Creaturen und eine von der anderen das Wesen hat und die erste von Niemand, denn von ihr selbst. Wiederum währet und stehet fest die Schrift, dass nicht mehr denn Ein Gott sei. Siehe also fähret die Schrift mit einfältigen begreiflichen Worten daher und lehret solch hoch Ding so klärlich, dass Jedermann wohl vernehmen kann; so gewaltiglich, dass Niemand widerfechten kann. — Aber von dem heil. Geist sind nun andere Sprüche auch in demselbigen Mose, 1. Mos. 1, 2. — Aber diese Sprüche sind noch nicht so wohl gearbeitet, als die den Sohn anzeigen, darum gleissen sie noch nicht so hell. Es liegt das Erz noch halb in der Grube, darum, dass es leichtlich ist zu glauben, wenn die Vernunft so ferne gefangen ist, dass sie zwo Personen glaubet. Wer aber Zeit hätte und die Sprüche vom h. Geist im neuen Testament sollte halten gegen diesen Text Mosis, der würde gross Licht, Lust und Freude finden« [1]). — Ebenso klar rede auch der Evangelist Johannes, ja er habe seine Worte mit grossem Bedachte gesetzt der natürlichen Vernunft wegen, die besser begreife, dass nur Ein Gott sei und hart dagegen strebe, dass mehr denn Eine Person sollten derselbe Gott sein. »Und daher ist kommen Sabellius, der da saget, Vater, Sohn und heil. Geist wäre Eine Person. Wiederum Arius, ob er wohl zugab, dass bei Gott das Wort wäre, wollte er doch nicht, dass er wahrer Gott wäre. Jener bekennet und lehret allzu eine grosse Einfältigkeit in Gott, dieser lehret allzu eine grosse Vielfältigkeit. Jener mischet die Person in einander; dieser scheidet die Natur von einander. Aber die Wahrheit christlichen Glaubens gehet mitten hindurch, lehret und bekennet unvermischte Personen und unzertheilte Natur. Eine andere Person ist der Vater, denn der Sohn; aber er ist nicht ein anderer Gott. Ob das natürliche Vernunft nicht begreifet, das ist recht; der Glaube soll

3) W W. 10, 164 ff.

es allein begreifen. Natürliche Vernunft machet Ketzerei und Irrthum; Glaube lehret und hält die Wahrheit, denn er haftet an der Schrift, die treuget noch leuget nicht.«

Mit Vorbedacht sind hier Luthers Ausführungen in ihrer ganzen Breite wiedergegeben, um so seinen damaligen Standpunct, auf welchem er dann blieb, zu zeichnen. Er verwies der Vernunft ihr unbefugtes Unterfangen, mit ihren Mitteln die Geheimnisse des göttlichen Wesens zu begreifen und tadelte die »Subtilitäten« der Scholastiker. Statt dessen gieng er von den Thatsachen des Heiles aus, in welchen Gott sich als den Dreieinigen geoffenbart habe. Er als Christ wusste, dass er bei Gott in Gnaden stehe nicht durch sich selbst, sondern nur durch Christum, der für seine und aller Welt Sünde hatte genugthun und ihn aus der Gewalt des Teufels erlösen können, nur weil er selbst Gott war; dessen Gottheit ergab sich ihm aus der Göttlichkeit seines einzigartigen Werkes. Er wusste, dass er sowenig als irgend ein Mensch aus eigenen Kräften hatte zu Gott kommen und an Christum glauben können, sondern dass dies allein durch den Geist Gottes geschehen war; und wieder erschloss er aus der Göttlichkeit des Werkes die Gottheit des heil. Geistes. Sein Christenstand beruhte auf einer dreifachen, verschiedenartigen Offenbarung und Selbstbethätigung des heilschaffenden Gottes; so stand ihm fest, dass Gott, dessen Wesen ein einiges sei, sich an ihm als ein Dreieiniger, als drei unterschiedene Personen, bezeugt habe. Dabei aber blieb er auch stehen; über die Selbstoffenbarung Gottes in den Thatsachen des Heiles gieng er nicht hinaus; die Geheimnisse des Wesens Gottes an sich, abgesehen von der Offenbarung, liess er unberührt, versuchte gar nicht, sie zu erforschen, weil er sah, dass ihm dazu die Mittel fehlten. Befestigt aber in seinem Glauben an den Dreieinigen ward er zuerst durch die Schrift, welche, wenn sie auch von keiner Dreieinigkeit redete, doch aufs Unzweideutigste die wesentliche Gottheit des Sohnes und des heil. Geistes bezeugte. Auf sie fusste er vornehmlich, wenn er die Gemeinde lehrte, und verlangte Glauben an ihre Worte. Ob er dabei in seinem Schriftbeweise, besonders in der Verwendung des alten Testamentes, überall glücklich war, kann hier ununtersucht bleiben, da die Thatsache feststeht, dass die Schrift der wesentlichen Gottheit des Sohnes und des heil. Geistes Zeugnis giebt, auch wenn einige der Stellen, welche Luther als Beweise anführte, hierfür in Wegfall kommen. Neben der Schrift stützte ihn dann die Zustimmung der ganzen Kirche,

welche schon in alter Zeit diejenigen, die durch Vernunftgründe bewegt, der Einheit Gottes zu Liebe die Unterschiedenheit der Personen aufhoben oder die volle Gottwesenheit des Sohnes und des Geistes antasteten, als Irrlehrer von sich ausgewiesen hatten. In der Anerkennung der Thatsache, dass der Gott des Heiles ein Dreieiniger sei, wusste er sich auch mit der römischen Kirche eins, wennschon er auch hier mit ihren Theologen dann nicht dieselben Wege wandelte.

So lehrte Luther die Seinen und in der evangelischen Kirche, auch bei denen, die sich nur misbräuchlich als ihre Glieder zählten, tauchte damals noch keine abweichende Lehre auf; ja man folgte ihm auch in der neuen Weise der theologischen Behandlung dieses Gegenstandes, oder vielmehr liess diesen, an dem die Scholastiker mit Vorliebe, aber ohne heilsame Ergebnisse für die Kirche, ihre Künste versucht hatten, vorläufig zurücktreten, um sich mit den durch die Tagesgeschichte gebotenen Lehren von Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium u.s.w. ernstlich zu beschäftigen [1]). Man befand sich hinsichtlich dieser Lehre auf dem Standpuncte einer gewissen Unbefangenheit, sich beruhigend bei den einst von der Kirche durchgemachten Kämpfen und erfochtenen Siegen, so dass Luther noch nach einigen Jahren bei der Fortsetzung der Postille, nachdem er am Pfingstfeste das trinitarische Verhältnis des heil. Geistes mit Schweigen übergangen hatte [2]), auch am Trinitatissonntage

---

1) Melanthon schreibt im Anfange s. *Loci*, vgl. meine Ausg. *S. 102: sunt rerum theologicarum haec fere capita: Deus, unus, trinus, creatio etc.*, handelt dann aber davon gar nicht, sondern fährt fort: *in his ut quidam prorsus incomprehensibiles sunt, ita rursus sunt quidam, quos vulgo universo Christianorum compertissimos esse Christus voluit. Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus. Immo sine magno periculo tentari non possunt, id quod non raro sancti viri etiam sunt experti. Et carne filium Deus optimus maximus induit, ut nos a contemplatione majestatis suae ad carnis adeoque fragilitatis nostrae contemplationem invitaret. Sic et Paulus ad Cor. scribit, Deum per stultitiam praedicationis, nimirum nova ratione, velle cognosci, quum non potuerit cognosci in sapientia per sapientiam. Proinde non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis. Quaeso te, quid adsecuti sunt jam tot saeculis scholastici theologistae, quum in his locis solis conversarentur? Nonne in disceptationibus suis, ut ille ait, vani facti sunt, dum tota vita nugantur de universalibus, formalitatibus, connotatis, et nescio quibus aliis inanibus vocabulis?*

2) Die ersten Pfingstpredigten geben nur eine einfache Erläuterung

sich sehr kurz fassen konnte. »Man begehet heute das Fest der heiligen Dreieinigkeit, welches wir auch ein wenig müssen rühren, dass wirs nicht umsonst feiern; wiewohl man diesen Namen, Dreifaltigkeit, nirgend findet in der Schrift, sondern die Menschen haben ihn erdacht und erfunden. Darum lautet es zumal kalt und viel besser spräche man: Gott, denn die Dreifaltigkeit. Dies Wort bedeutet aber, dass Gott dreifaltig ist in den Personen. Das ist nun himmlisch Ding, das die Welt nicht verstehen kann. Darum habe ich eurer Liebe vor oft gesagt, dass man den und einen jeglichen Artikel des Glaubens gründen müsse nicht auf die Vernunft oder Gleichnis, sondern fasse und gründe sie auf die Sprüche in der Schrift, denn Gott weiss wohl, wie es ist und wie er von ihm selbst reden soll. Die hohen Schulen haben mancherlei *Distinctiones*, Träume und Erdichtung erfunden, damit sie haben wollen anzeigen die heilige Dreifaltigkeit und sind darüber zu Narren worden. Darum wollen wir aus der Schrift eitel Sprüche nehmen, damit wir fassen und beschliessen wollen die Gottheit Christi.« Nach Besprechung solcher heisst es weiter: »Also haben wir zwo Personen, nämlich den Vater und den Sohn, dem er so viel gegeben hat, so viel als er unter ihm hat. — Darum so kann man keinen gewissen Grund haben von der Gottheit Christi, denn dass man das Herz wickele und schliesse in die Sprüche der Schrift; denn die Schrift hebt fein sanfte an und führet uns zu Christo, wie zu einem Menschen und darnach zu einem Herren über alle Creaturen und darnach zu einem Gott. Also komme ich fein hinein und lerne Gott erkennen. Die Philosophie aber und weltweisen Leute haben wollen oben anheben; da sind sie zu Narren worden. Man muss unten anheben und darnach hinauf kommen. — Also ist nun von den zweien Personen des Vaters und des Sohnes der Glaube mit Sprüchen der Schrift genugsam gegründet und bestätiget. Von der dritten Person aber, nämlich von dem h. Geiste, stehet Matth. 28, 19. Da giebt er die Gottheit auch dem heil. Geiste, sintemal ich Niemand vertrauen oder glauben darf, denn allein Gott. — So beschleusst nun Christus hier, dass man auch an den heil. Geist glauben und vertrauen soll; derohalben muss er auch Gott sein. Also auch im Evangelio Johannis redet Christus viel zu seinen Jüngern von dem heil. Geiste und von seiner Kraft und

---

des Textes; die Predigt W W. 12, 266 ff. stammt erst aus einer späteren Zeit.

Wirklichkeit. — Darum hangen wir hier an der Schrift und an den Sprüchen, die die Dreifaltigkeit Gottes bezeugen und sagen: Ich weiss wohl, dass Gott Vater, Sohn und heil. Geist sind; aber wie sie Ein Ding sind, das weiss ich nicht und soll es auch nicht wissen« [1]).

Luther kannte damals noch keine anderen Gegner der Trinitätslehre als die in früheren Jahrhunderten aufgetretenen Ketzer und, weiter zurückgehend, die Vernunft des natürlichen Menschen, welche auch die der Kirchenlehre hier sonst treuen Scholastiker so in die Irre geführt habe [2]). Darum verwahrte er sich grundsätzlich gegen alles Ausgehen von einem scheinbar nothwendigen, aber in Wirklichkeit doch mehr oder minder willkürlichen Gottesbegriffe, ja gegen jedes Hereinziehen und Benützen blos philosophischer Sätze. Er hoffte, dass diese verderbliche Vermischung der evangelischen Theologie fremd bleiben würde, eine Hoffnung, die freilich bald genug getäuscht ward und bis auf den heutigen Tag leider nur allzuviel getäuscht wird. Dass ein einiger Gott ist, kann man aus der Schöpfung erschliessen; Philosophen, Juden und Türken sind soweit vorgedrungen; aber weiter kommt man auf diesem Wege auch nicht. Wenn man seit der Selbstoffenbarung Gottes in Christo auch in philosophischen oder philosophisch gefärbten theologischen Systemen Herleitungen der Trinität als mit Nothwendigkeit aus einem bestimmten Gottesbegriffe sich ergebenden begegnet, so gewahrt man da leicht eine Selbsttäuschung. Denn

1) W W. 12, 377 ff. Die Epistelpredigten für Trinitatis in der Kirchenpostille, in welchen der Gegenstand des Festes eingehender behandelt wird, stammen bekanntlich aus späterer, nachaugustanischer Zeit. Sachlich gehen auch sie über das im Texte Angeführte nicht heraus, lassen aber den Unterschied der Erkenntnis *a priori* und *a posteriori* noch mehr hervortreten, tragen die Kirchenlehre noch ausdrücklicher vor und zeigen den innern Zusammenhang der Dreieinigkeitslehre als der allein christlichen mit der Rechtfertigungslehre. So sind sie im hohen Maasse zum Studium zu empfehlen; W W. 9, 1 ff.

1) W W. 19, 22 ff. in einer Osterpredigt v. 1525, wo L. etwas eingehender von der Dreieinigkeit handelt, sagt er: »wir Christen müssen auch das erkennen und glauben, denn es liegt alle unsere Seligkeit daran. Dieser Artikel sondert uns ab von Juden, Türken und Heiden, dass in dem ewigen, einigen göttlichen Wesen sind drei unterschiedliche Personen; und müssen uns ja wohl vorsehen, dass wir die Personen nicht mengen, noch das Wesen trennen, wie viel Ketzer gethan haben.» Neuere Ketzer aber in diesem Puncte nennt er auch jetzt nicht.

dieser Gottesbegriff ist nicht ein auf rein philosophischem Wege gewonnener, in dem natürlichen Menschen als solchem gelegener, kann deswegen auch nicht auf die Anerkennung jedes vernünftig denkenden Menschen Anspruch machen; sondern in denselben ist schon ein blos auf geschichtlichen Offenbarungsthatsachen Beruhendes, eigenthümlich Christliches, eingetragen, welches hier doch nicht die ihm gebührende Stellung und Bedeutung erhalten hat, ja nur erhalten kann. Der in seinem Wesen der Vernunft unfassbare Gott hat sich dem Menschen als den, der des Menschen Heil schaffen und ihn mit sich in Gemeinschaft versetzen will, offenbart und zwar als Vater, Sohn und Geist. Nur wer im Glauben an das von dieser Offenbarung zeugende Wort Vergebung seiner Sünden und das Heil seiner Seele sucht, findet und erkennt Gott und er erkennt ihn als den Dreieinigen. Kein anderer als der durch den Geist gewirkte Glaube an Christum, den Sohn Gottes, als den Heiland der Welt führt zum Glauben an den dreieinigen Gott, dieser aber auch mit innerer Nothwendigkeit. Ein Herz, in welchem der rechtfertigende Glaube nicht lebt, muss auch der Dreieinigkeit fremd und ungläubig gegenüber stehen, und wer die Lehre von dem rechtfertigenden Glauben fälscht oder verletzt, kann auch die Lehre von dem dreieinigen Gotte trotz alles Haltens an den Worten des kirchlichen Bekenntnisses nicht unangetastet lassen noch in einer ihrem Inhalte entsprechenden Form zur Darstellung bringen. Es war nicht zufällig, dass die Scholastik, die den aristotelischen Gerechtigkeitsbegriff sich aneignete und ihm gemäss die Selbstrechtfertigung des werkeseligen Menschen lehrte und zu begründen suchte, sich von dem aristotelischen Gottesbegriffe beherrschen liess und sich abmühte, auf dieser Grundlage die Dreieinigkeit Gottes zu entwickeln und zu beweisen [1]).

Dies entspricht den Anschauungen Luthers, wie er sie auf

2) Vgl. hierzu die treffliche, ganz im Geiste Luthers gehaltene Darlegung Bugenhagens in seiner Schrift an die Hamburger, 1526, bei Vogt, Joh. Bugenhagen S. 119 ff. und 217 ff., wo übrigens auch auf neuere Gegner noch keine Rücksicht genommen, sondern nur das Unvermögen der römischen Theologen, die Trinitätslehre richtig zu verstehen, dargethan wird. Ferner: »Die Epistel an die Colosser St. Pauls, Zu Speier gepredigt auff dem reichstage, von Joann Agricola Eysleben. Durch D. Martinum Luther vbersehen. 1527.« *(M. B) E 6^b ff.* und *J 2^b ff.*; hier besonders über Philosophie und das Verhältnis ihres Erforschens zur Theologie.

Grund eigenen Erlebens und gläubigen Forschens in der Schrift in aufrichtigem Anschlusse an den Glauben der Kirche und mit bewusstem Widerspruche gegen die Theologie der römisch-kirchlichen Schule entwickelte und festhielt. Auch in diesem Puncte brach die evangelische Kirche nicht mit der ächtkirchlichen Vergangenheit, sondern schied nur die falschen Zuthaten einer verirrten Theologie aus, ohne selbst noch in der theologischen Bearbeitung des Gegenstandes über die Festsetzung des richtigen Ausgangspunctes und die Andeutung der inne zuhaltenden Grenzen hinauszukommen, denn vorläufig fehlte ihr noch der genügende Anlass zu eindringendem Theologisieren hierüber. Dass Zwingli auch hinsichtlich der Trinitätslehre den deutschen Reformatoren Anstoss gegeben habe, lässt sich nicht beweisen. Zwar sein eigentlicher Gottesbegriff war ein derartiger, dass mit ihm eine Trinität nicht bestehen konnte, wie von neueren Bearbeitern seiner Theologie auch zugegeben wird [1]. Aber wir haben es hier nicht mit seiner Theologie an sich zu thun, sondern mit der Einwirkung der von ihm vertretenen reformatorischen Richtung auf die evangelische Kirche und deren Lehrbildung. Und da ist zu sagen, dass die letztere vor dem Abschlusse des Bekenntnisses in Betreff der Trinitätslehre durch jene nicht beeinflusst ward. Vielmehr benutzte Luther einmal gerade diese Lehre als eine auch von den Gegnern anerkannte, um an ihr zu zeigen, dass man mit Einwendungen der Vernunft gegen seine Abendmahlslehre nicht auftreten dürfe. »Der hohe Artikel von der heil. Dreifaltigkeit lehret uns gläuben und reden also, dass der Vater und Sohn und heil. Geist seien drei unterschiedliche Personen; dennoch ist eine jegliche der einige Gott. Hie wird von der einigen Gottheit gesprochen, dass sie sei

---

1) Vgl. E. Zeller, das theol. System Zwinglis, in Theolog Jahrbb. 12, 287 ff.; Sigwart, Ulrich Zwingli, S. 69 ff. Doch hat Zwingli die Folgerungen. die in seinen Grundanschauungen lagen, nicht wirklich alle gezogen. In den Anmerkungen zum Matth. v. 1531 heisst es *opp. 6a, 320: vocabulum germanicum* Sun *augustius quiddam et majus sonat quam vel Ben Hebraeis vel Graecis παῖς*; Sun ist thürer dann kind. *Ben non solum filium significat, sed puerum.* Sun *generationem essentialem connotat et substantialem*, Ein eelicher, anerborner natürlicher sun, *ex substantia patris genitus. Secus est si dicas* kind. Kinder sind auch, *qui adoptantur, ideo dicimus germanice*: wir sind kinder Gottes, aber Christus ist ein sun Gottes. *Nos non item.* Dazu *opp. 4, 3* den Anfang der *fidei ratio* von 1530, wo Zw. sich zum *Nicenum* und *Athanasianum* bekennt.

dreierlei als drei Personen, welches gar viel höher und härter wider die Vernunft ist, denn dass Holz Stein sei. Denn freilich Holz an ihm selber nicht so ein einig Wesen hat, als die Gottheit, und wiederum Holz und Stein nicht so gewiss und unvermischlich unterschieden sind, als die Personen sind. Kann nu hie die Einigkeit der Natur und des Wesens machen, dass unterschiedliche Personen dennoch einerlei und Ein Wesen gesprochen werden, so muss es freilich nicht wider die Schrift noch Artikel des Glaubens sein, dass zwei unterschiedliche Ding einerlei oder Ein Wesen gesprochen, werden als Brod und Leib« [1]). Daraus sieht man, dass es nicht gegen Zwingli gerichtet war, wenn er 1528 sein Bekenntnis also begann: »erstlich gläube ich von Herzen den hohen Artikel der göttlichen Majestät, dass Vater, Sohn, heiliger Geist, drei unterschiedliche Personen, ein rechter einiger, natürlicher, wahrhaftiger Gott ist, Schöpfer Himmels und der Erden, aller Dinge, wider die Arianer, Macedonier, Sabelliner und dergleichen Ketzer, 1 Mos. 1, 1, wie das alles bisher beide in der römischen Kirche und in aller Welt bei den christlichen Kirchen gehalten ist« [2]). Als man dann im nächsten Jahre in Marburg zusammenkam, ward zwar bei Luther und den Seinen die Befürchtung laut, dass die Gegner auch über die Trinität nicht ganz richtig lehrten; aber es ward Zwingli sehr leicht, diesen Verdacht von sich abzuwehren [3]), und genau genommen war er auch gar nicht sowohl gegen ihn ausgesprochen, als gegen die Strassburger [4]). Nun waren freilich auch die von Strassburg abgesandten Theologen von dieser

---

1) WW. 30, 293, im Bekenntnis vom Abendmahl v. 1528.

2) WW. 30, 363.

3) *C. R. 1, 1103*: »Darauf Zwinglin geantwortet: erstlich von der Gottheit Christi, dass er allezeit gehalten und noch halte, dass Christus wahrhaftiger Gott und Mensch sei. *Item*, dass er auch sonst halte *de trinitate*, wie *Synodus* Nicäna gelehret. Es gehe ihn aber nichts an, dass etliche droben im Lande gewesen, von denen ungeschickliche Reden gehört. Zeiget auch an, dass Hetzer, ein Wiedertäufer, der zu Cöstnitz gerichtet, *contra divinitatem Christi* ein Buch geschrieben habe, welches er, Zwinglin verhalten, dass es nicht ans Licht kommen.«

4) *C. R. 1, 1099* schreibt Mel. an den Kurfürsten: »Zum Dritten sind Reden erschollen, von denen von Strassburg, dass sie nicht recht halten von der heil. Dreifaltigkeit, davon wir auch ihre Meinung begehret zu wissen. Denn wir haben vernommen, dass etliche unter ihnen von der Gottheit reden wie Juden, als sollte Christus nicht natürlicher Gott sein.

Irrlehre frei, aber in Strassburg hatte dieselbe doch trotz des Widerspruches jener Theologen Eingang gefunden, nachdem sie schon einige Jahre zuvor an anderen Orten Süddeutschlands aufgetaucht war. Die Schweizer und ihre Freunde wurden mit Unrecht ihretwegen angefochten; ihre eigentliche Heimat waren einige Kreise der Wiedertäufer. Mit Bezug auf sie sprach man gemeinsam in Marburg aus: »erstlich, dass wir beiderseits einträchtiglich glauben und halten, dass allein ein einiger, rechter, natürlicher Gott sei, Schöpfer aller Creaturen, und derselbig Gott einig im Wesen und Natur und dreifaltig in den Personen, nämlich Vater, Sohn, heiliger Geist, u. s. w., allermaassen wie im *Concilio Nicaeno* beschlossen und im *Symbolo Nicaeno* gesungen und gelesen wird bei ganzer christlicher Kirche in der Welt.«

Schon 1525 schrieb Luther von einem neuen in Antwerpen aufgetretenen Prophetengeschlechte, welches lehrte, der heil. Geist sei nichts anderes, denn unsere Vernunft und Verstand; und warnte die dortigen Christen vor solchen Irrlehrern [1]). Von ihnen war natürlich auch die Trinität geleugnet. Doch ist über eine weitere Verbreitung derselben nichts bekannt. Und auch die Widertäufer giengen weder alle soweit, noch kamen sie gleich anfangs dazu, Derartiges auszusprechen. Melanthon, der in den Jahren 1527 und 1528 hinlänglich Gelegenheit hatte, sie ihn Thüringen kennen zu lernen, berichtet nicht, dass er diese Verirrung bei ihnen getroffen habe. Urban Rhegius, der 1527 seine »nothwendige Warnung wider den neuen Tauforden« schrieb, lebte in Augsburg so recht an ihrem Sammelplatze. Aber er konnte damals von einem offenen Angriffe derselben auf das Trinitätsdogma noch nichts sagen, wenn schon er den früher erwähnten Satz eines Widertäufers mittheilt, Christus sei allein ein Lehrer christliches Lebens und nicht ein Erfüller des Gesetzes in uns [2]). Und in den von ihm herausgegebenen und widerlegten »zween wundersetsam Sendbriefe zweier Wiedertäufer« aus dem nächsten Jahre wird Christus wenigstens der Sohn Gottes genannt und in durchaus unanstössiger Weise von ihm geredet [3]). Auch Justus Menius, der 1530 »der Wiedertäufer Lehre und Geheimnis« offenbarte und auf die weitgehenden Ketzereien, die aus ihnen folgten, hinwies, konnte als ausge-

1) de W. 2, 641. 3, 62.
2) Urb. Rhegius WW, 3, 127a.
3) Urb. Rhegius WW. 4, 153b ff., vgl. 176a.

sprochenen Satz derselben doch nur den anführen: »Jesus Christus ist nicht natürlicher oder wahrer Gottessohn« [1]). Aber allerdings, jene hielten mit ihren anstössigsten Sätzen sehr zurück und theilten sie nur den Eingeweihten mit. Der oben erwähnte täuferische Briefsteller schrieb: »lieben Brüder und Schwestern, leset diese Schrift aufs allerheimlichst und habt grosse Sorg, auf dass sie keinem Gottlosen offenbaret und zu Theil werde.« Und Rhegius erwiederte mit der Klage: »ich höre wohl, ihr predigt euer Geheimnis Niemand, denn den Wiedergetauften und taufet also vor und lehret hernach wider euere eigene Regel. — Also that auch bei uns Denkius; er machte ihm eigene Dogmata, lehrte, wie er wollte, und verbarg sie vor allen denen, da er Schrift bei wusste« [2]).

Hiermit hatte Rhegius den eigentlichen Urheber der gegen die Trinität gerichteten Irrlehren in der Reformationszeit bezeichnet. Denk war es, den Capito meinte, als er im Februar 1526 von Strassburg an Zwingli schrieb: »zu Nürnberg hat der Schulmeister bei St. Sebald geleugnet, dass der heil. Geist und der Sohn dem Vater gleich seien, und ist deshalb vertrieben« [3]). Näheres über diesen Vorgang und die von Denk damals ausgesprochenen Sätze wissen wir nicht. Er hatte die ihm sonst eigene Vorsicht vergessen, befliss sich deren aber von nun an, wo ihn die Verfolgung traf, um so mehr, so dass man ihm schwer beikommen konnte [4]). Er bediente sich der kirchlichen Ausdrücke, wie denn auch in seiner 1526 erschienenen Schrift vom Gesetze Gottes kein offenkundiger Verstoss gegen die Dreieinigkeitslehre vorkam. Auch ferner hin hielt er sehr an sich und täuschte die Evangelischen durch eine zur Schau getragene Frömmigkeit. Unter dem, was die strassburger Prediger als Summa seiner Lehre bezeichneten [5]), findet sich nichts Anti-

---

1) *Luth. opp. ed. Witteb. 2, 291b.*

2) Urb. Rhegius WW. 4, 176b. Dazu vgl. »Getrewe Warnung der Prediger des Euangely zu Strassburg, vber die Artikel, so Jacob Kautz Prediger zu Wormbs, kürtzlich hat lassen aussgohn, die frucht der schrifft vnd Gottes worts, den kinder Tauff, vnd erlösung vnsers herren Jesu Christi, sampt anderm, darin sich Hans Denken, vnd anderer widertäuffer schwere yrthumb erregen, betreffend.« *(M. B.) A 6a.* Die Schrift v. 2. Juli 1527.

3) *Zw. opp. 7, 470.*

4) Vgl. die Anmerkung bei Heberle in den Studien und Kritiken 1851 S. 130. Die dort S. 128 ff. gemachten Angaben sind zu berichtigen nach Keim in den Jahrbb. f. deutsche Theol. 1, 261, 276.

5) Getrewe Warnung u. s. w. *A 2b.*

trinitarisches, und in der eingehenden Verhandlung, welche der landauer Pfarrer Johann Bader am 20. Januar 1527 mit ihm hatte, kam dieser Punct nicht zur Sprache [1]). Aber er streute seinen giftigen Samen im Geheimen aus und seine Schüler waren nicht alle so behutsam und zurückhaltend wie er, wennschon im Ganzen die Secte der Täufer ihm auch hierin nachahmte. Hans Hut, der unterfränkische Täufer, war in Nürnberg und dann in Augsburg mit Denk in Verkehr gestanden [2]), und predigte bald darnach zu Nikolsburg in Mähren, Christus sei nicht wahrer Gott, sondern nur ein Prophet, dem die Heimlichkeit Gottes vertraut sei [3]). Doch fand er mit dieser Behauptung nicht einmal bei den dortigen Wiedertäufern Anklang; sie wiesen ihn zurück. In Nürnberg hielten sich noch im Verborgenen Spuren der denkischen Wirksamkeit, wie uns der dortige Kaplan Andreas Althamer 1527 erzählt: »der Teufel hat zu unserer Zeit erstlich des Taufs halben einen Irrthum angerichtet, darnach das heil. Sacrament des Leibes und Blutes Christi angegriffen. Aber jetzt kommt er mit einer neuen Rotte herfür; dieselbige ist noch nicht so offenbar, als jene zwei, soll auch ob Gott will der Satan hie weniger ausrichten denn zuvor. Diese sagen, Jesus Christus sei nur ein Prophet und schlechter Mensch gewesen, und nicht wahrhaftiger Gott; die verleugnen auch das ganze neue Testament, deren ich etliche selbst gehört hab und zum Theil erfahren« [4]). Offener trat Ludwig Hetzer

---

1) »Brüderliche warnung für dem newen Abgöttischen orden der Widertäuffer, darin von nachfolgenden artikeln gehandelt würt. Joannes Bader.« *(M. B.) M 1a ff.* Dieser Joh. Bader, zwinglisch gesinnt, ist nicht mit dem augsburger Wiedertäufer Augustin Bader zu verwechseln.

2) Jörg, Deutschland in der Revolutionsperide S. 736.

3) Ueber die sog. Nicolsburger Artikel von 1527 und das Verhältnis Huts zu ihnen vgl. Cornelius, Gesch. d. Münsterischen Aufruhrs 2, 67 und 279; und schon Heberle in d. theol. Studien und Kritiken 1855, S. 856.

4) »Das vnser Christus Jesus warer Gott sey, zeugniss der heyligen geschrifft, Wider die newen Juden vnd Arrianer, vnter Christlichem namen, welche die Gottheyt Christi verleugnen. Durch Andream Althamer.« *(M. B.) A 2a.* Nach der im Texte angeführten Stelle heisst es weiter: »Darumb ich das mein will thun alls ferr Gott vergunt, vnd wider die selbigen Ebioniter auch jn disem meynem Büchleyn handeln. Deren Ketzer sind vor zeyten vil gewest, alls Arrius, Ebion, Cherinthus, Marcion, Paulus Samosatenus u. s. w. sind all zu grund gangen, wie es disen auch ergehn wirt.« A's Schrift ist übrigens selbst keine bedeutendere.

hervor, nachdem er am Schlusse des Jahres 1526 in Strassburg mit Denk zusammen getroffen war und sich gleich seinem Einflusse sehr hingegeben hatte. Er redete vor denen, die sich um ihn und Denk sammelten »in pestilenzischem und gotteslästerlichem Arianismus« gegen die Gottheit Christi und gegen die Unterscheidung von Personen in Gott, so dass die städtischen Geistlichen aufmerksam wurden, worauf jene beiden es für gerathen hielten, Strassburg zu verlassen, aber nur um in der Umgegend ihr sectirerisches Treiben fortzusetzen [1]). Und es fehlte nicht an solchen, die das dann aussprachen, was sie von den beiden Führern als neue Wahrheit gehört hatten. Dem jungen wormser Prediger Jakob Kauz, wagten die Strassburger nur entgegen zu halten, es scheine, als ob er nicht so herrlich von unserm Herrn Jesu Christo glaube, als ihn uns die Schrift preise, und wünschten, es möchte nichts Aergeres dahinter verborgen sein [2]). Aber noch im selben Jahre ward in Strassburg der Scheidenmacher Thomas Salzmann als Gotteslästerer hingerichtet, weil er gesagt hatte, Christus sei bloser Mensch gewesen, ob man denn glaube, dass Gott seine Sache auf einen Menschen stelle; Christo sei recht geschehen, dass er gekreuzigt worden, denn derselbe sei der falsche Prophet, der die Welt verführt habe [3]). Ein anderer Handwerker, Konrad Zeff, leugnete ebenfalls die Dreieinigkeit; nur Einer sei Gott, welcher

---

1) Keim in d. Jahrbb. f. deutsche Theolog. 1, 262 ff. Die strassburger Prediger sagen in »Getrewe Warnung« *C 7b*, Hetzer habe sich anfänglich freundlich zu ihnen gestellt und Uebereinstimmung mit ihnen vorgegeben. »Hernach hat er sich Denkkens angenummen, wollt aber nitt veriehen, das er seiner leer anhengig were.«

2) »Getrewe Warnung« *B 6b*. Kauz hatte behauptet: »Jesus Christus von Nazareth hat in keynen andern weg für vns gelitten oder genug gethon, wir stehn dann in sein Fusstapfen, vnnd wandlen den weg, den er zuvor gebanet hat, — vnnd folgen dem befelch des Vatters, wie der sun, Ein yeder in seiner mass, wer anderst von Christo redet, helt, oder glaubt, der macht auss Christo einen Abgott, welches alle geschrifftgelehten, vnd falsch Euangelisten sampt der gantzen welt thun.« Die Strassburger begannen ihre Erwiederung: »Warumb Müntzer, Karolstadt, vnd etlich teuffer des Müntzers jünger, vnsern Herren Jesum Christum, von Nazareth nennen, der doch vom hymel ist, vnd leiblich geboren zu Bethlehem, wissen wir nicht. Paulus nennet ja allweg vnsern Herrn Jesum Christum, den sun Gottes.« *B 6a*.

1) Röhrich, Gesch. d. Reform. im Elsass 1, 347; vgl. Ztschr. f. histor. Theol. v. Niedner, 1860 S. 30; Cornelius, Gesch. des Münsterischen Aufruhrs 2, 270 nach strassburger Protokollen.

einst durch den Feuerbusch zu Mose redete. Wohl schritten nur Einzelne bis zu diesen offenen Behauptungen fort und in der Verordnung des strassburger Rathes gegen die Täufer überhaupt wird ihnen die Trinitätsleugnung nicht Schuld gegeben [1]; aber 1529 mussten die Geistlichen doch noch anzeigen, dass die Täufer je mehr je schwerere Irrthümer aufbrächten; »etliche wollen Christum nicht lassen Gott sein« [2]. Die Nachricht hiervon drang bis nach Wittenberg und erweckte dort den nicht gerechtfertigten Verdacht gegen die Strassburger Geistlichen. Melanthon, der in den ersten Monaten des Jahres 1529 sich beim Reichstage in Speier aufhielt und damals den Oberländern und Schweizern wegen des von ihnen beabsichtigten Bündnisses besonders abgeneigt war, machte dem strassburger Gesandten Jakob Sturm wegen der Anhäufung sovieler Schwärmer in der Stadt Vorstellungen [3]. Er wird es auch gewesen sein, der Luther Weiteres darüber berichtete.

Denk und Hetzer hatten sich, eben weil die Geistlichen ihnen widerstanden, aus den Rheinlanden wieder entfernt; sie giengen abermals nach Nürnberg, ohne auch dort sich halten zu können und trennten sich bald darnach. Denk starb noch 1527 zu Basel an der Pest, nachdem er in die Hände Oecolampads ein zurückziehendes Bekenntnis niedergelegt hatte, während Hetzer jetzt gerade vorzudringen gedachte. Er verfasste eine Schrift gegen die Gottheit Christi, deren Druck nur seine Gefangennehmung und das Dazwischentreten Zwinglis hinderte [4].

So waren die Häupter der Irrlehrer vom Schauplatze der Geschichte abgetreten, ohne Schriften hinterlassen zu haben, aus denen man ihre antitrinitarischen Irrthümer mit Gewissheit

---

1) Das Mandat steht Ztschr. f. histor. Theolog. v. Niedner, 1860 S. 33.

2) Cornelius, Gesch. d. Neuest. Anfr. 2, 274.

3) Röhrich, Gesch. d. Reform. im Elsass 1, 343; im *C. R.* finde ich den dort erwähnten Brief Mel.'s nicht. Gerbellius hatte schon 1527, als er Luther zum weiteren Schreiben gegen die Sacramentsirrlehre aufforderte, hinzugefügt: *video enim, etiam sopita hac aliam superesse multo formidabiliorem. Jam enim alas sumpsere Icaromenippi isti et in secretissima trinitatis arcana penetrarunt, nescio quid de personis excogitaturi, turbaturi sapientia sua miseram et novarum rerum cupidam plebem:* Röhrich a. a. O. 2, 457. Uebrigens war Capitos Verhalten zeitweilig nicht so ganz unbedenklich; vgl. Baum, Capito und Bucer S. 406 ff.

4) Vgl. Keim, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1, 284.

entnehmen könnte. Was sie mündlich darüber gelehrt hatten, pflanzte sich bei ihren Anhängern noch fort, aber es war doch nicht Gemeinlehre aller Täufer, und ward nur im Stillen in den eingeweihten Kreisen verbreitet. In Nürnberg, wo es ihrer doch seit Jahren gab, schrieb Osiander 1529: »es ist kund und wissentlich, auch durch ihre eigene Schrift beweislich, dass sie den hohen Artikel unseres Glaubens von der heil. Dreifaltigkeit verläugnen und widersprechen, daraus denn ohne Mittel fleusst, dass sie auch die Gottheit Christi verläugnen und sagen, er sei nur ein vergottet Mensch, das nichts Höheres vermag, denn er sei nicht anders mit Gott eins, denn wie ein jeder Gläubige; darum nennen sie ihn auch nur einen Propheten. Und wiewohl sie das dem gemeinen Pöbel ihrer Jünger nicht bald vertrauen, sondern nur den Wohlvertrauten in Geheim eröffnen, so haben sie doch, solchen Irrthum stillschweigend in sie zu bilden, das gemein Lied: wir glauben all in Einen Gott, an zweien Orten gefälscht; nämlich da wir singen vom Sohne: Gleicher Gott von Macht und Ehren, da singen sie: Reich mit Gott von Macht und Ehren; und da wir singen vom heil. Geist: Gott mit Vater und dem Sohne, da singen sie verkehrt: Mit Gott dem Vater und dem Sohne« [1]).

Klein also war bisher bei alledem die Zahl der wirklichen Trinitätsleugner; sie traten nicht recht offen damit hervor und gaben keine theologische Begründung ihrer entgegenstehenden Sätze an. Die meisten, ungebildete Menschen, wären dessen nicht einmal fähig gewesen und Denk wie Hetzer hielten damit zurück. Der eigentliche Grund war natürlich der Widerspruch der Vernunft, die einen dreieinigen Gott nicht anerkennen will, und ihr selbstgerechtes Streben, dessen früher schon Erwähnung geschah, erlaubte ihnen auf diesem Standpuncte des natürlichen Menschen stehen zu bleiben. Doch ist es möglich, dass auch ihr Verkehr mit den Juden nach dieser Seite hin auf sie von Einfluss war. Zwischen den Juden und den Wiedertäufern fanden damals vielfache Berührungen statt; Denk wie Hetzer scheinen sich jüdischer Sprachlehrer bedient zu haben und bemühten sich später, die Juden für das nahe Reich Gottes zu gewinnen [2]). Doch was es hiermit auch gewesen sein möge,

1) Jörg, Deutschl. in d. Revol. Periode, S. 704.

2) Vgl. Jörg a. a. O. S. 692; Keim in d. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1, 272. Zu beachten ist, dass Althamer in Nürnberg von Gegnern, »newen Juden« schreibt, die das N. T. nicht anerkennen und derenwegen

jedenfalls lag in all dem Berichteten für die evangelische Theologie noch keine zwingende Veranlassung, neben den andern durch die Zeit ihr gewiesenen Aufgaben auch noch auf die Trinitätslehre tiefer einzugehen, und als es sich 1529 um ein Bündnis mit den Oberländern, besonders auch mit den Strassburgern handelte, konnte es den evangelischen Ständen als durchaus genügend erscheinen, wenn in den schwabacher Artikeln in kurzen allgemein verständlichen Sätzen das gemeinsame Bekenntnis der Kirche von der Dreieinigkeit Gottes wiederholt ward [1]).

Kurz vor der Abreise der Theologen nach Augsburg tauchte endlich sogar in Wittenberg selbst in der Person des jungen Johannes Campanus aus Jülich ein Gegner der Trinitätslehre auf. Er sandte den Wittenbergern eine Schrift zu, welche seine Meinungen enthielt, und drängte sich sogar noch an sie heran, als sie zu den letzten Berathungen in Torgau zusammen gekommen waren [2]). Aber auch dies wäre für sie kein Grund

---

er seinen Beweis für die Gottheit Christi ganz aus dem A. T. führt. Zum deutschen Texte des 1. Artikels giebt es in den ältesten Quartausgabe Melanthons von 1531 die Lesart: »auch die Jüden und Samosateni.« Zu der Erwähnung der »Mahometisten« vgl. oben S. 148.

1) *S. 1*: »Dass man fest und einträchtiglich halte und lehre, dass allein ein einiger, wahrhaftiger Gott sei, Schöpfer Himmels und der Erden, also dass in dem einigen wahrhaftigen göttlichen Wesen drei unterschiedliche Personen sind, nämlich Gott der Vater, Gott der Sohn, Gott der heil. Geist; dass der Sohn von dem Vater geboren von Ewigkeit zu Ewigkeit rechter natürlicher Gott sei mit dem Vater, und der heil. Geistes beides vom Vater und Sohn ist, auch von Ewigkeit zu Ewigkeit rechter natürlicher Gott sei mit dem Vater und Sohn, wie das alles durch die heil. Schrift klar und gewaltiglich mag beweist werden, als Joh. 1; und Matth. 28, gehet hin u. s. w. und dergleichen Sprüche mehr, sonderlich im Evang. Joh.«

2) *C. R. 2, 13* im Jan. 1530: ***habemus hic magistrum juvenem, satis studiosum, qui coepit convellere articulum de trinitate; 2, 18*** im Febr.: ***Campanus misit huc horribilem disputationem; 2, 33*** vom 27. März: ***ille noster Campanus huc attulit magnum acervum impiorum dogmatum. — Disputat Christum non esse Deum; peccatum originale nomen inane esse.*** Der Brief *2, 28* gehört, wie Trechsel, die Antitrinitarier *1, 31* zeigt, frühestens in das nächste Jahr. de W. 3, 566 v. 1. Apr.: ***Campanus Torgae jam fere dies 15 fuit, miseraque monstra dogmatum indicans, quae mihi tamen nondum visa, sed tantum relata sunt, ut divinare non satis possim, quid alat.*** Dies zeigt, wie wenig Bedeutung die Theologen damals den Einbildungen des C. beilegten. Der Fürst freilich behandelte diesen damals strenger und liess auch Acten »die Gelehrten zu Witten-

gewesen, Bestimmungen über die Trinität aufzusetzen, selbst wenn sie damals schon im Sinne gehabt hätten, in Augsburg Lehrartikel einzureichen. Denn des Campanus Irrlehre war noch nicht weiter bekannt, so dass sie genöthigt gewesen wären, die Gemeinschaft mit derselben abzuweisen [1]); und noch weniger konnte es ihnen beikommen, für die Zukunft vorsorgen zu wollen. Vergleicht man dann das Bekenntnis mit den erst später veröffentlichten Lehren des Campanus, so findet man auch in demselben gar keine Beziehung auf sie [2]). Die eigentliche wirkliche Veranlassung für Melanthon, den ersten Artikel im Bekenntnisse zu bearbeiten, war dieselbe wie die, welche ihn überhaupt zur Aufnahme so vieler Lehrartikel bewog: jener hämische Angriff Ecks, der die Evangelischen des Irrthums so ziemlich in allen Lehren zieh, sie mit allen möglichen Ketzern alter und neuer Zeit zusammen warf, und Luther selbst geradezu des Verstosses gegen das nicenische Symbol verdächtigte [3]). Es konnte ihm nur erwünscht sein, in dem auf Verständigung abzielenden Bekenntnisse einen solchen Artikel, für den er in den marburgern und schwabachern eine gute Grundlage hatte und bei dem die Römischen, und zwar Eck selbst, dann gestehen mussten, dass hinsichtlich seiner volle Uebereinstimmung walte, voranstellen zu dürfen [4]).

Was den Wortlaut betrifft, so sieht man bei Vergleichung mit den Vorarbeiten bald, dass Melanthon ihn möglichst scharf zu fassen suchte und eben in der Fassung in sofern von Luther abwich, als er sich einerseits noch genauer an die Worte des nicenischen Symbols anschloss, und andererseits mit Verzicht auf einen Schriftbeweis die hauptsächlichsten antitrinitarischen Irrlehrer, gegen welche man sich mit der ganzen Kirche eins

---

berg und Johann Campanus belangend« nach Augsburg mitnehmen; vgl. Einleitung 1, 522, *C. R. 2, 34.*

1) Vgl. jedoch *C. R. 2, 93, 96.*

2) Ueber die Lehre des C., die sich erst allmählich fixiert zu haben scheint, vgl. v. Schellhorn *amoenitt. liter. p. 44 sqq., p. 78 sqq.*

3) Vgl. oben S. 5 Anm. 2. Uebrigens hatte Eck schon 1525 in seinem *enchiridion locorum communium cap. 4*, wo er die Weigerung der Evangelischen, neben der Schrift etwas als Glaubensnorm anzuerkennen, unter Anderem die Folgerung gezogen: *similiter symbolum Athanasii homousion, personam in divinis, Annam matrem Mariae, diem dominicam Lutherani non observabunt.*

4) *Chytraeus l. l. p. 174, 232, 239,* wo mit Befriedigung auch das Verwerfen der *Samosateni neoterici* bemerkt wird.

wisse, namentlich verzeichnete. Eck hatte dies vernothwendigt. Werden da nun auch ältere Ketzer abgewiesen, so ist dies natürlich zu verstehen nach der Kenntnis, welche man damals von ihren Lehren hatte, die man theilweise wie z. B. besonders die arianischen in der Gegenwart wieder aufleben sah [1]). Dass die neuen Samosatener auf Denk, Hetzer und ihre Anhänger zielen, kann wohl nicht mehr zweifelhaft sein [2]), ebensowenig wie dass die Worte Melanthons ganz bestimmte und beabsichtigte Anklänge enthalten. Doch sind wir über den Wortlaut der in täuferischen Kreisen verbreiteten antitrinitarischen Lehren zu wenig unterrichtet, als dass wir diese Beziehungen genau bis ins Einzelste verfolgen könnten.

Vom Predigtamt [3]).

Der innere Zusammenhang der dem Artikel von der Rechtfertigung vorangehenden mit ihm hat sich leicht und einfach ergeben; doch lässt sich nicht leugnen, dass zwischen ihm und ihnen noch eine Lücke bleibt. Denn wenn auch gezeigt ist, dass wir der Gnade Gottes bedürfen, weil wir Sünder sind, und dass Gott uns zu Gnaden annehmen kann, weil Christus unsere Sünden gebüsst hat, so ist doch noch die Frage übrig: wie kommt es denn in uns, den Sündern, zu solchem Glauben, der die Gerechtigkeit Christi ergreift und sich aneignet? eine Frage, die freilich erst beantwortet werden kann, nachdem vom Glauben die Rede gewesen ist, und auf welche die rechte Antwort zu geben nur der vermag, welcher selbst in diesem Glauben steht. So ist es richtig, dass dieser Artikel dem vierten erst folgt; andererseits aber war es auch durchaus nöthig, dass er hinzugefügt

1) Die Valentiner erwähnt Luther einmal im Abendmahlsstreit, WW. 30, 116: Irenäus ist auch der ältesten Lehrer einer, der hatte zu fechten wider die Valentiner Ketzer, welche lehrten, dass Christus nicht Gottes Sohn sei und die Auferstehung des Fleisches wäre nichts; der Leib würde auch nicht selig, sondern allein die Seele, weil St. Paulus spricht: Fleisch und Blut erben das Reich Gottes nicht.«

2) Vgl. oben S. 154 Anm. 4.

3) Die Ueberschriften finden sich in den Handschriften und ältesten Drucken noch nicht, was besonders bei diesem Artikel beachtet sein will.

ward, denn erst durch die Antwort, welche er auf Grund der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben bringt, wird diese gegen neue, nicht minder gefährliche Verirrungen sicher gestellt.

Nach den römischen Theologen (vgl. S. 31 und 113) kann der Mensch mit den ihm noch gebliebenen guten Kräften Gott entgegenkommen, sich für das Heil bereiten. Wer thut, was in seinem Vermögen steht, dem begegnet dann Gott und füllt seinen Mangel aus. Durch die Sacramente lässt er ihm die Gnadengaben zufliessen. Die Sacramente sind an Jedem wirksam und heilskräftig, welcher, wie Scotus aussprach, ihnen keinen Riegel vorschiebt, d.h. den Glauben hat und in keiner Todsünde lebt. Unter diesem erforderlichen Glauben darf man aber noch nicht das vertrauensvolle Ergreifen der Verheissungsworte Gottes verstehen, sondern nur den allgemeinen Glauben an Gott, wie denn auch eine wirklich gute innere Regung, die verdienstlich sei, nicht vorausgesetzt wird. Wenn an einem so beschaffenen die sacramentliche Handlung vollzogen wird, wenn z. B. in der Taufe mit dem Wasser die Worte gesprochen werden: »ich taufe dich im Namen des Vaters, Sohnes und heil. Geistes,« oder wenn in der Beichte über den Beichtenden die Worte: »ich absolviere dich im Namen des Vaters, Sohnes und heil. Geistes« ausgesprochen werden, so beginnt eben hiermit die Rechtfertigung des Betreffenden sich zu vollziehen oder setzt sich fort; die Sacramentshandlung wirkt Heil, indem sie vollbracht wird, als *opus operatum* oder *ex opere operato*; sie leitet in ihrem Vollzuge die göttlichen Gnadenkräfte auf den über, an dem sie geschieht und der ihr kein Hindernis entgegenstellt. Durch das, was die Sacramente ihm bringen, wächst sein bisher schwacher und ungenügender Glaube, und wird ein gestalteter, es wächst seine Liebe, seine Hoffnung; je häufiger er der Sacramente sich bedient, um so mehr nimmt seine Rechtbeschaffenheit zu. Und es geleiten ihn ja die Sacramente durch das ganze Leben hindurch von der Taufe beim Eingange bis zum Sterbesacramente der letzten Oelung [1]).

---

1) Vgl. vornehmlich Fischer von Rochester und Bertholdt von Chiemsee, die fast wörtlich übereinstimmen. Ersterer vertheidigt besonders den Scotus gegen die Vorwürfe Luthers. Er beruft sich auf das Wort des Scotus: *dico quod tunc, quia nolentem Deus non justificat secundum illud Augustini: qui creavit te sine te, non justificabit te sine te, — iste qui habet actualiter obicem contra gratiam, puta infidelitatem*

Auf den anthropologischen Voraussetzungen der Scholastiker beruhte diese Lehre, ein Versuch, die Bestrebungen des natürlichen Menschen als wohlberechtigt mit der durch die Offenbarung kundgewordenen Heilswirksamkeit Gottes zu vereinigen, und es konnte scheinen, als ob die letztere in ihrer Bedeutung wirklich erhalten bliebe; allein das Uebergewicht neigte sich in der That bald auf die Seite der ersteren. Von dem von Anfang an ganz in die eigene Entscheidung gelegten Wollen oder Nichtwollen des Menschen hieng da sein Heil ab; nur weil er sich vorbereitete, weil er that, was er konnte, nützte ihm das Thun Gottes. Und auch dann ward ja wieder die sacramentliche Handlung vorwiegend unter den Gesichtspunct eines guten Werkes gestellt. Die Christen wurden zur Theilnahme an den Sacramenten als zu verdienstlichem Handeln aufgefordert; man leitete sie an, darauf ihr Vertrauen zu setzen und rühmte ihnen diese Werke insonderheit, weil sie eben als zugleich Sacramente den dem eigenen Thun doch immer noch anklebenden Mangel ausglichen und es erst recht zu einem verdienstlichen machten [1]. Diese Lehre ward geradezu als eine Erleichterung

---

vel aliquod peccatum, quod tunc actu voluntatis committit vel quod prius commisit et nullo modo sibi displicet, nullo modo recipit gratiam; und schliesst hieraus und einigen anderen Sätzen: *primum quod sine fide gratia nec parvulis infunditur; deinde quod adultus non est dispositus interius, si vel non rectam habuerit fidem vel peccatum habeat mortale, de quo neque conteritur neque atteritur; tertium, quod nolentem Deus non justificat; quartum quod ponit obicem quisquis, qui vel non rectam fidem habuerit in mente vel mortale peccatum in voluntate.* Dazu Tewtsche Theol. S. 29 ff. »Die Sacrament geben gnad dermass daz jhener, der ain Sacrament in guotem glaub empfächt, gerecht wirdet, souil daz jm Got durch das sacrament sein genad reicht, die er jm sonst durch plossen glawb nit raicht; wol ist der glawb ain hilf, daz Got durch sein sacrament gnad verleicht und den menschen gerecht macht; also geben die Sacrament dem glawben ain form und kraft, daz dadurch des glawbs schwachhait erstatt und der glawb durch die sacrament erfüllt und der mensch gerecht wirt. Dergestallt macht Got durch gnad seines sacraments aws einem ungerechten menschen ainen gerechten.« Man lasse sich aber durch Ausdrücke wie *recta fides* u. s. w. nicht täuschen.

1) Vgl. *Gabrielis Biel sermones de festivitatibus Christi, serm. 13: ad sacramenta appetenda et quaerenda nos merito movere debet et pellere eorum ingens fructus et utilitas, quorum principalis hic est, quod per ea consequimur gratiam non solum ex opere operante, sed ex opere operato, quod nullis aliis operibus est concessum, nec caeremoniis veteris legis. Sic autem conferunt gratiam ex opere operato, quod ad consequendum gratiam*

des immerhin beschwerlichen Weges der Selbstrechtfertigung gepriesen [1]). Dass der natürliche Mensch allein sich nicht zum Heile verhelfen konnte, war klar; wie hätte man wieder in die Irrlehre des Pelagius zurückfallen sollen? Aber jetzt, da man der Sacramente sich getrösten durfte, konnte man doch wohl seines Heiles vollkommen gewiss sein!

Und dennoch, gerade hier setzte Luther mit seiner Beurtheilung und Verurtheilung ein. Jene Heilsgewissheit war gar nicht so ernst gemeint. Die römische Theologie selbst sprach

---

per ea non requiritur secundum Scotum motus bonus interior de congruo sufficiens ad gratiae infusionem, sed sufficit, quod suscipiens ea non ponat obicem infidelitatis, contrariae voluntatis aut consensus in mortale peccatum commissum vel committendum. Qui enim tale aliquid repugnans gratiae in se haberet, gratiam accipere non posset, quum contraria et repugnantia simul stare non possunt. Potest in parvulis baptisatis et poenitentibus solum attritis. In primis nullus motus liberi arbitrii praecedit; in secundis, etsi aliquis praecedit, tamen talis propter sui imperfectionem gratiam de congruo non meretur; et tamen ambo virtute sacramenti suscepti gratiam consequuntur. Duas siquidem misericors dominus vias ad gratiae consecutionem praeparavit. Prima est per motum bonum interiorem; alia per susceptionem sacramenti exteriorem. Per motum bonum interiorem ad gratiam disponitur peccator, quando perfecte omnia peccata commissa detestatur, quod offensiva Dei super omnia dilecti. Et hoc solum adultorum est, nec tamen omnium, immo paucorum. Per susceptionem vero exteriorem sacramenti homo disponitur, quum sine infidelitate non nolens, hoc est, intendens suscipere, quod confert ecclesia, et sine actuali consensu in peccatum commissum vel committendum interius suscipit sacramentum exterius. Hujuscemodi virtute susceptionis sacramenti ex merito passionis Christi et Dei pactionis suo signo, quod instituit, assistentis gratia infunditur, si non praefuit, aut si praefuit, augmentatur.

1) Sehr naiv sagt Fischer von den Scholastikern *assert. luth. conf. p. 79: illi nimirum spectant illud evangelicum: arundinem quassatam non confringet et linum fumigans non extinguet. Condescendunt itaque misericorditer infirmitatibus peccatorum ac propterea viam struunt faciliorem et certiorem, quo poterunt, ad alliciendos in rectam semitam peccatores. Quum igitur via contritionis seu attritionis formatae non minus est dura quam incerta peccatoribus, idcirco viam hanc alteram per sacramentorum susceptionem, multo mitiorem et securiorem docent, utpote ob quam nihil exigitur, nisi ut non ponatur obex vel infidelitatis vel peccati mortalis. Et haec est causa, quae movet eos docere tantam inesse sacramentis efficaciam. I nunc Luthere et voces hos carnifices et doctrinam istorum carnificinam, quum ipse multo magis sis animarum carnifex, si tuam haeresim velis explicare. Tu enim solam fidem sufficere putas ad gratiam consequendam, sed non aperis, quanta fides ea sit oportet, quae justificat.*

es aus, dass man zwar der Wirksamkeit der Sacramente vertrauen solle, darum aber doch noch keine bleibende Sicherheit haben könne, denn man wisse ja nicht, ob die bisher durch die Sacramente mitgetheilten Gnadenkräfte schon genügen, um vor Gott rechtbeschaffen zu machen und solle darum immer aufs Neue sich zu den Sacramenten wenden, um durch sie höhere und reichere Gnade zu erhalten. Das so geleitete Herz kam bis ans Ende aus der plagenden Ungewissheit gar nicht heraus [1]). Aber auch dies schon erkannte Luther als seelengefährlichen Irrthum, dass die einzelne Sacramentshandlung als blos vollzogene jedem, der nicht in Todsünden liege, das Heil mittheile und ihn gerecht mache, überhaupt dass er auf sie als solche sein Vertrauen setzen dürfe. Schon in der Erläuterung der 95 Thesen berührte er diesen Punct und sprach aus, dass nicht das Sacrament, sondern der Glaube an das Sacrament rechtfertige [2]). Die römischen Theologen merkten sogleich die hier aufsteigende Gefahr, wie sich besonders in den Worten des Cardinal Cajetanus bei den augsburger Verhandlungen zeigte [3]). Aber jemehr Luther erkannte, dass das, was er bisher für Schulverirrung gehalten hatte, von den Gegnern zur Kirchenlehre gestempelt ward, um so mehr erklärte er diesen Punct für einen, mit dem das ganze Christenthum stehe oder falle, während der Pabst seinerseits den betreffenden Satz Luthers unter denen, welche er als ketzerisch verdammte, voranstellte [4]).

Ein Doppeltes hielt Luther der römischen Lehre entgegen, wobei zu bemerken ist, dass es sich ihm jetzt besonders um Beichte und Absolution, das sog. Bussacrament handelte. Einmal könne Niemand wissen, ob er wirklich recht bereitet zum Sacramente komme und so fähig sei, die Gnade zu empfangen. Das Dasein dieser von ihm zu erfüllenden Bedingung bleibe ihm immer ungewiss. Wohl sage man, es genüge, wenn nur in

---

1) Im Comment. z. Galaterbr. v. 1519 *opp. 3, 157: fabulae sunt opinatorum scholasticorum, hominem esse incertum, in statu salutis sit necne. Cave tu, ne aliquando sis incertus, sed certus, quod in te ipso perditus, laborandum autem, ut certus et solidus sis in fide Christi pro peccatis tuis traditi.*

2) *opp. v. 2, 151—160; cf. 315 sqq.*

3) de W. 1, 176.

4) *Luth. opp. ed. Jen. 2, 311a: haeretica est sed usitata sententia, sacramenta novae legis dare gratiam illis, qui non ponunt obicem.* Dieser Satz findet sich bei Luther eben in der Erläuterung der Thesen, *opp. v. 2, 160.*

dem Empfänger keine Todsünde sei; aber wer wisse das? Alles, was man ausserhalb der Gnade begehe, sei Sünde, und jede wirkliche Sünde sei auch Todsünde. So komme also das Gewissen niemals, auch in dem einzelnen Falle des Sacramentsgenusses nicht, zur Ruhe und Gewissheit darüber, ob es bei Gott in Gnaden stehe. Und sodann: Gott nahe sich dem Menschen immer im Worte und nie ohne Wort. So sei denn auch im Sacramente das Wesentlichste das verheissende Gotteswort. Jedes Wort setze aber bei dem Hörer Glauben voraus. Daher könne auch das Sacrament nur von dem würdig empfangen werden, der den Glauben an die dem Sacramente verbundenen Verheissungsworte habe. Nicht die Sacramentshandlung rechtfertige, sondern der Glaube, welcher das im Sacramente dargebotene Heilsgut, die Vergebung der Sünden, um Christi willen, ergreife.

So ward die römische Lehre von dem Heilswege und der Heilsaneignung von der evangelischen Kirche zurückgewiesen, weil sie dem Gewissen keinen Frieden bringe und der Schrift widerstreite. Ihr Zusammenhang mit der die römische Kirche beherrschenden Werkgerechtigkeit ist leicht ersichtlich; sie bildet ja selbst einen unablöslichen Theil derselben. Und auch hier schimmert uns aus dem Grunde wieder der durch die Sünde verursachte und noch nicht aufgehobene schroffe Gegensatz von Gott und Mensch entgegen, wie er im Bewusstsein des natürlichen Menschen sich findet und hier für das ursprüngliche Verhältnis angesehen wird. Da gilt das bald gefühlte Unvermögen, aus sich zur wirklichen Gottesgemeinschaft zu kommen als eine dem eigenen Wesen, weil einem geschöpflichen, eigenthümliche Schwäche, durch die man sich aber nicht abhalten lassen dürfe wenigstens das zu thun, was die eigene, wenngleich ungenügende, Kraft könne. Der natürliche Mensch sucht sich dann damit zu beruhigen, dass Gott bei einem so ernsten Streben das noch Mangelnde nachsehen und erlassen werde; er erkennt ja nicht, dass, was er für blosen Mangel hält, in Wahrheit Sünde ist, die der heilige Gott nicht einfach nachsehen kann. Ueber diese trügerische Einbildung glaubte die römische Theologie weit hinaus zu sein durch das, was sie der Offenbaruug entnahm, durch die Kenntnis von einem von Gott selbst gewirkten Heile und geöffneten Heilswege. Aber sie gieng doch nicht von dem alten falschen Ausgangspuncte ganz ab, sondern arbeitete weiter mit dem ungebrochenen natürlichen Herzen. Die göttliche Hülfe, deren dieses sich bedürftig fühlt, kann ihm einerseits nur als

eine ergänzende erscheinen, denn der Mensch thut doch selbst auch etwas; andrerseits aber muss sie eben als göttliche ihm als etwas Uebermächtiges, Alleinschaffendes gelten, die, wo sie einen ihr entsprechenden Stoff trifft, sich durchsetzt und ihr Ziel erreicht, denn nur von oben her, von Gott aus, kann der bestehende Gegensatz wirklich aufgehoben werden. Da dem natürlichen Menschen dieser Gegensatz als in dem beiderseitigen Wesen begründet erscheint und zwar auf seiner Seite vornehmlich in der sinnfälligen Leiblichkeit, so ist ihm die Aufhebung desselben nicht anders vollziehbar als durch Mittheilung göttlicher, dem Wesen Gottes entstammender, Kräfte. Die folgerichtigste Anschauung wäre dann die, anzunehmen, dass dies Göttliche ohne irgend eine Vermittlung rein innerlich dem im Menschen ihm Entsprechendsten und Nächsten, dem Geiste, sich mittheilte, denn mit der Leiblichkeit des Menschen konnte es doch nicht in Verbindung treten, und irgend etwas Aeusseres und Sinnfälliges konnte ihm, dem Geistigen, nicht als Vermittelndes dienen. Wir werden auch dieser Anschauung begegnen; aber die der römischen Kirche war sie nicht; sie baute in anderer Richtung auf dem Grunde der Werkgerechtigkeit weiter, indem sie wieder Offenbarungsmässiges herübernahm und es in ihrem Sinne verwerthete. Der natürliche Mensch, der durch einzelnes Thun, welches immer ein mehr oder minder äusserliches sein muss, die Kluft zwischen Gott und sich zu überbrücken sucht, verlangt, dass von Seiten Gottes dem ein einzelnes Thun entspreche, durch dessen Zusammentreffen mit dem seinigen dies als vollkommen erscheine; oder dass sein Thun in der Eigenschaft eines von Gott geforderten und darum von vorne herein ihm angenehmen geschehe. Daher die Wundersucht, daher mit Nothwendigkeit die in der römischen Kirche allgemeine Gesetzlichkeit der guten Werke, die sich von der Gesetzlichkeit der heidnischen Religionen und der Philosophie wenig anders als dadurch unterschied, dass sie ihre Vorschriften zu gutem Thun scheinbar aus der Schrift oder wenigstens den Aussprüchen der stets vom heil. Geiste geleiteten Kirche entnahm und ebenso scheinbar hierauf die Gewissheit gründete, dass das betreffende Thun zum Ziele, zur Gemeinschaft mit Gott, führe. Hier fanden nun auch die sacramentlichen Handlungen ihre Stelle, ja wurden so bedeutsam, dass die Kirche ihre Zahl beträchtlich vermehrte, um mit ihnen das ganze Leben ihrer Gläubigen begleiten zu können. In ihnen fand die Selbstrechtfertigung ihre höchstmögliche Befriedigung, denn hier antwortet Gott jedesmal auf

des Menschen frommes Thun, indem er dem sich ihm Nahenden von seinen göttlichen Kräften mittheilt. Die Mittheilung muss durch ein Aeusseres vermittelt sein, denn nur dann ist die Gewissheit vorhanden, dass dem einzelnen Thun des Menschen auch ein Thun Gottes entsprochen hat. Aber das Göttliche kann mit diesem Aeusseren, Sinnfälligen, welches ja sein Gegensatz ist, nicht in eine wirkliche Gemeinschaft, eine innere Verbindung, eingehen; es bleibt nur ein scheinbares Zusammensein, bei welchem das ungöttliche Geschöpfliche sein Wesen verlieren muss und blos den äussern Anschein behält, um je in den einzelnen Fällen dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen des Menschen fassbar zu sein. Das in diesem Zusammensein Wesentliche und allein Wirksame ist das Göttliche, welches, wenn es unter der Hülle des ihm verbundenen Sinnfälligen den Menschen berührt, sich ihm mittheilen, ihn vergotten muss, vorausgesetzt dass es nur nicht geradezu Widergöttliches in ihm trifft. Abgesehen hiervon ist seine Heilswirkung eine unausbleibliche; der blose in der Menschennatur als solcher gelegene Mangel ist ihm kein unüberwindliches Hindernis.

Dass die römischen Theologen mit Bewusstsein diese Gedankenreihe verfolgt hätten, ist hiermit nicht gesagt; sie waren des guten Glaubens, christliche Theologie zu treiben und es ist auch schon bemerkt, dass man von ihren theologischen Irrthümern auf ihr persönliches Christenthum nicht zurückschliessen darf. Hier sollte nur der Versuch gemacht werden, nachzuweisen, wie auch zu diesem Stücke ihrer Theologie mit innerer Nothwendigkeit ihr Ausgangspunct drängte, der einmal kein christlicher, sondern der Standpunct des natürlichen Menschen war. Es wird sich ebenso zeigen lassen, dass auch im Ausgangspuncte der evangelischen Theologie, dem Bewusstsein des Wiedergeborenen, schon die Erkenntnis davon beschlossen liegt, wie allein es zum rechtfertigenden Glauben komme. Nur darf man nicht meinen, dass Luther und die Seinen mit solchen theologischen Erwägungen Rom und seine Lehre angegriffen hätten. Sie stellten ihm Thatsachen entgegen. Einmal, wie schon erwähnt, die Erfahrungsthatsache, dass auf dem dort gelehrten Wege kein Mensch zum wirklichen Frieden komme, und dann die durch die Schrift bezeugte und den Christen auch durch die Erfahrung bekräftigte Thatsache, dass Gott sich dem Menschen nur durch das Wort offenbart. Und eben dies war es, was Luther ganz besonders und mit Vorliebe in der nächsten Zeit hervorhob, wobei er freilich, da der Gegensatz noch

nicht laut geworden war, im Ausdrucke vielfach wechselte und das Wort nicht so stehend als das Gnadenmittel betonte, wie später [1]). Doch ist darum nicht zu meinen, dass er diese seine Lehre erst in Folge des Gegensatzes ausgebildet habe: sie stand ihm von Anfang an fest. Was anders hatte er denn etwa im Sinne, wenn er im Eingange der Kirchenpostille zu dem Worte: unser Heil ist jetzt näher, denn da wirs gläubten, bemerkte: »St. Paulus redet hie von der Nähe der Offenbarung, dass zur Zeit Christi die Verheissung erfüllet und das Evangelion in aller Welt aufgangen und durch dasselbige Christus zu allen Menschen kommen und öffentlich geprediget ist. Das nennet er hie, unser Heil sei näher, denn da es noch im Verheissen lag verborgen und nicht aufgangen war. Also saget er Tit. 2: es ist erschienen die heilsame Gnade Gottes; das ist, sie ist aufgangen und öffentlich gepredigt, wiewohl sie zuvor auch in allen Heiligen gewest ist. Also giebt die Schrift, dass Christus komme und sei kommen, so er doch zuvor auch in allen Vätern gewesen ist: aber er ist nicht durch öffentliche Predigt zu jeder-

1) Im Comment. z. Galaterbr. v. 1519 *opp. 3, 258: potentissime Paulus hic confodit opera legis. tum etiam nostrorum theologorum somnia, qui meritum congrui invenerunt ad gratiam obtinendam. Verum apostolus dicit: „non operibus sed auditu verbi,“ hoc est, si patiaris verbum, quiescas tu et sabbatum domini a tuis operibus ferieris, ut audias, quid loquatur in te dominus Deus tuus. Ideo signabis hoc memorabile Pauli documentum. Si vis gratiam consequi, id age, ut verbum Dei vel audias intente vel recorderis diligenter; verbum, inquam, et solum verbum est vehiculum gratiae Dei. Nam quae tu opera congrui vocas, aut mala sunt, aut gratiam jam venisse necesse est, quae illa operetur. Stat fixa sententia, ex auditu fidei accipi spiritum. Hoc modo acceperunt spiritum, quicumque acceperunt. Cf. p. 379, 409. Opp. ed. Jen. 2, 279*[b]*, de captivitate babylonica, 1520: Deus non accepit opus nostrum et sic salvavit nos. Verbum Dei omnium primum est, quod sequitur fides, fidem charitas, etc.; p. 285*[b]*, 287*[a]*. Ibid 311*[a]* *in assertione omnium articulorum etc.* W W. 24, 59 ff. in: Grund u. Ursach aller Artikel u. s. w v. 1520: »wo man mit Worten und Zusagung handelt, da muss Glauben sein, auch unter den Menschen auf Erden. — Nu handelt Gott mit uns nit anders, wie wir sehen offentlich, denn mit seinem heil. Wort und Sacrament, wilche sein gleichwie Zeichen oder Siegel seiner Wort. So muss je noth sein fur allen Dingen der Glaub zu solchen Worten und Zeichen. Denn wo Gott redet, und zeichet, da muss man gläuben aus ganzem festen Herzen, es sey also, wie er redet und zeichet, auf dass wir ihn nit fur einen Lugener oder Gaukeler halten, sondern fur treu und wahrhaftig.«

mann kommen, denn allererst nach seiner Auferstehung von den Todten, von welcher Zukunft die Schrift am meisten redet, um welcher willen er auch leiblich kommen ist in die menschliche Natur. Denn es wäre sein Menschwerden niemand nütz, wo nicht ein Evangelion daraus wäre worden, dadurch er käme in alle Welt und kund würde, warum er Mensch sei worden, dass der verheissene Segen ausgetheilt würde allen, die durchs Evangelion an Christum gläubten, dass wohl St. Paulus Röm. 1 sagt: das Evangelion sei versprochen von Gott. Als sollte er sagen: Gott hat mehr aufs Evangelion und diese öffentliche Zukunft durchs Wort, denn auf die leibliche Geburt oder Zukunft in die Menschheit Acht gehabt. Es ist ihm um das Evangelion und unsern Glauben zu thun gewesen, darum hat er seinen Sohn lassen dazu Mensch werden, dass das Evangelion möchte von ihm gepredigt werden und also sein Heil durchs öffentliche Wort zu aller Welt nahen und kommen«[1]. Hiermit sollte nichts anders gesagt sein als mit dem in demselben Theile der Postille befindlichen wohl 1524 geschriebenen Satze: »wenn Gottes Wort und Zeichen nicht da ist oder nicht erkennet wird, so hilfts nichts, wenn gleich Gott selbst da wäre«[2]. Die Kehrseite hiervon aber ist der andere Satz: »wo Gottes Wort ist, da ist Christus.« Und beides zusammenfassend schliest Luther jene Predigt: »Gott will Niemand den Geist geben ohne das Wort und Predigtamt, welches er daselbst zu hat eingesetzet und befohlen, allein von Christo zu predigen.« Die Nothwendigkeit des Predigtamtes, welches er in der Kirche fand, musste sich ihm in diesem Zusammenhange durch die Erwägung ergeben, dass zwar jeder rechte Christ, in welchem der Geist Gottes lebendig sei, wie das Recht so die Pflicht habe, von Christo zu zeugen, dass es aber von Gott nicht dem Zufall überlassen sein könne, ob die einzelnen Christen je und je dieser Pflicht zu genügen gewillt und im Stande seien, sowie dass in der Gemeinde als nicht einem Haufen von Einzelnen, sondern dem gegliederten Leibe Christi für alles gemeindliche, christliche Thun eine Ordnung vorhanden sein müsse. Die Kirche kann nicht bestehen und nicht wachsen ohne Predigt des Wortes, da-

1) W W. 7, 31; ganz ähnliche Worte S. 135, 155, 165, 203.

2) W W. 8, 94. Dieser Theil der Postille erschien bekanntlich 1525 im Drucke. Leider muss ich hier noch nach der ersten Auflage der Erl. Ausg. citiren, wo die einzelnen Drucke und ihre Lesarten nicht scharf genug auseinander gehalten sind.

darum muss von Anfang an für bleibende stetige Predigt in in ihr gesorgt sein; dem geschieht aber nur durch ein bleibendes Amt Genüge, in welchem zugleich die Ordnung gewahrt ist. »Wir haben wohl alle Gewalt zu predigen, ja wir müssen Gottes Namen predigen und ist uns geboten, wie St. Petrus 1 Ep. 2 sagt: ihr seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums, dass ihr verkündigen sollt die Tugend des, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht; die ihr weiland nicht ein Volk waret, nun aber Gottes Volk seid, und der sich Gott nicht erbarmet, nun aber erbarmet hat. Aber dennoch machet St. Paulus 1 Cor. 14 eine Ordnung und spricht: was ihr unter euch schaffet, das lasset ordentlich und ehrbarlich zugehen. Gleichwie in einem Hause eine Ordnung sein muss; denn wenn alle Erben Herren wollten sein, so würde es übel in einem Hause zugehen. So aber die Andern zufahren und nehmen Einen für und treten sie ab, gebens dem in die Hand, so gehet es fein zu. Also auch hier muss man Einen erlesen, dass die Ordnung nicht umgekehrt werde. Sintemal wir nun alle Gewalt haben zu predigen, die da Christen sein, was will denn hier werden? denn die Weiber werden auch wollen predigen. Nicht also, St. Paulus verbeut es«[1]).

Schon nach solchen Aeusserungen konnte man über Luthers Lehre hinsichtlich dieses Punctes, die er ganz unbefangen als eine nach Schrift und Erfahrung sich von selbst verstehende aussprach, gar nicht in Zweifel sein. Und in der That ist ja auch schon in der richtig verstandenen Lehre von der Rechtfertigung nur aus Gnaden durch den Glauben die allein rechte Antwort auf die Frage: wie man denn zum Glauben komme? gegeben[2]). Nicht ohne Grund beginnt unser Artikel im Bekenntnisse: »solchen Glauben zu erlangen«; das weist auf die innere Verbindung hin. Der Eine Satz: »gerecht durch Gnade allein aus Glauben« schliesst einerseits jegliches Mitwirken des Menschen zum Zustandekommen dieses Glaubens aus. Der Mensch aus sich hat sich nicht vorbereiten, nicht empfänglich machen können für die Gnade: ja er von sich aus kann die ihm angebotene nicht einmal annehmen, denn er ist todt in

1) W W. 12, 346; vgl. 7, 231; und besonders 22, 146 ff. von 1523.

2) Insoweit muss ich die Einleitung 1, 41 Anm. 2 zu dem dort angeführten Satze Dieckhoffs ausgesprochene Zustimmung beschränken.

Sünden. Derselbe Gott, der ihm die Gnade nahe bringt, muss in ihm auch das Vermögen erst wecken, sie sich anzueignen. Nur so kommt das »allein« zu seinem Rechte. Andererseits beschliesst derselbe Satz das Vorhandensein von etwas Festem, Objectivem, ausserhalb des Menschen Befindlichem, wodurch ihm die Gnade nahe gebracht wird; ohne dies würde ihm die Gewissheit fehlen. Ja auch die Natur dieses Objectiven liegt in dem Obigen schon beschlossen; das Mittel der Gnade kann nur ein äusseres Wort sein. Ohne dies geschieht dem »allein aus Glauben« kein Genüge. — Der Wiedergeborene weiss, dass er in seinem vorigen Leben zum Werden seines jetzigen Zustandes nichts gethan, ihn weder angebahnt noch gar herbeigeführt hat. Er weiss, dass er alles lediglich der Gnade Gottes zu danken hat, ohne eines Eigenen sich rühmen zu dürfen. In sich selbst sieht er nichts, was Gott hätte geneigt machen können, gerade ihm das Heil zuzuwenden. Ferner weiss er, dass sein zuversichtlicher, gewisser Glaube sich nicht auf ein bloses Gefühl gründet, nicht auf dem Zusprechen einer inneren Stimme ruht, sondern dass von aussen her, in der Gestalt äusseren Wortes, die Anerbietung der Gnade geschehen ist, auf welche hin er sie im Glauben ergriff[1]), und dass er noch immer des äusseren Wortes bedarf, um seinen Glauben zu stärken und darin zu beharren. Und diese Vermittelung des Göttlichen und Geistigen durch das Aeusserlich-Sinnfällige bietet ihm keinen Anstoss mehr, denn er selbst mit seinem ganzen geistleiblichen Wesensbestande weiss sich mit Gott in Gemeinschaft, und so sind ihm Gott und Mensch wie auch Geistiges und Leibliches nicht mehr sich ausschliessende Gegensätze. Vielmehr er kann und wird diese Thatsache, deren Wirklichkeit er an sich erfahren hat und erfährt, hinterher als eine nothwendige erkennen, in welcher Erkenntnis ihn der Gang der Heilsgeschichte in allen Zeiten nur befestigen kann. Der Rückblick auf das Werden seines neuen Lebens in Gott wie auf seinen früheren Zustand ohne Gott sagt ihm, dass die erstmalige, durch das Wort vermittelte, Wirkung der Gnade auf ihn eine unwiderstehliche, eine neuschöpferische sein musste; denn ohne dies bliebe ihm der Anfang seines neuen Lebens durchaus unerklärlich. Der Blick auf seine Gegenwart mit ihren Schwankungen lässt ihn erkennen, dass Gott ihm dennoch das Heil nicht aufzwingt, sondern dass es jetzt in seinem Vermögen steht, jeden Augen-

1) Vgl. Einleitung 1, 38 ff.

blick dem zu entsagen und es von sich zurückzuweisen. Die vielen, an welche das Wort ergeht, ohne angenommen zu werden, bestätigen ihm dies. Sein eigenes Gewissen aber bezeugt ihm, dass solches Zurückweisen dann nur ihm selbst zur Last fällt und seine eigene Schuld ist, welche er nicht auf Gott abwälzen kann. Er weiss, dass er nur sein Heil, nicht aber auch sein Verderben auf Gottes Willen zurückführen darf.

Die rechte Lehre von der Heilsvermittelung ist — wir wiederholen es — schon in der rechten Lehre vom rechtfertigenden Glauben enthalten, und auch Luther ist nicht erst durch die Behauptungen schwarmgeistiger Gegner zu ihr gedrängt, sondern hat sie von jeher gehabt und einfach ausgesprochen, dann aber freilich im Kampfe sie noch bestimmter hingestellt, klarer ausgebildet, fester begründet.

Bekanntlich zeigte sich diese neue Geisterei zuerst in den zwickauischen Propheten, doch ohne damals schon tieferen Eindruck auf die Reformatoren zu machen; denn von Luther gestärkt sammelte auch Melanthon sich bald wieder [1]. Das ward aber anders, als einige Jahre darnach auch Münzer und Karlstadt offen lehrten, dass der Geist nicht durch das Wort wirke, sondern ohne alle äussere Vermittelung im Innern des Menschen sich kundgebe und den Willen Gottes ihm offenbare; ja dass er durch Aeusseres nicht wirken könne und am allerwenigsten sich daran binde [2]. Damit war für Luther, der vorher gegen Rom die falsche, im Dienste der Selbstrechtfertigung stehende, Betonung des Aeussern bekämpft hatte, die Zeit gekommen, eine falsche Verachtung desselben, die ebenfalls nur der Selbstgerechtigkeit dienen sollte, zu bestreiten. Die Schrift »wider die himmlischen Propheten« war es, mit welcher 1525 er diesen Kampf aufnahm und durchgeführt zu haben glaubte [3]. Die

---

1) Vgl. Einleitung 1, 288 ff. Luther schrieb gleich damals an Mel.: *Deus per homines loquitur, quod loquentem ipsum ferre omnes non possumus. — quid plura? quasi majestas possit cum vetere homine loqui familiariter, et non prius occidere atque exsiccare, ne foeteant odores ejus pessimi, quum sit ignis consumens.*

2) Vgl. Einleitung 1, 395 ff., 459 ff. Auch L. stellte sie an die Spitze der Schwarmgeister; 1527 schrieb er: »das ist noch der Same von des Münzers und Karlstadts Geist, die auch nichts Aeusserlichs wollten leiden, bis dass sie ganz und gar im Fleisch ersoffen«; W W. 30, 136.

3) Vgl. Einleitung 1, 462 ff. S. 463 Z. 18 v. u. ist vorgehen zu lesen.

Gegner, erklärte er, kehren die von der Schrift bezeugte Ordnung Gottes um und trennen, was Gott zu unserm Heile zusammengefügt hat. Aus dem Glauben machen sie ein neues menschliches Werk, indem sie ihn umdeuten in eine Erkenntnis Christi, die zum guten Theile des Menschen eigene Einbildung ist; daher kommt es auch, dass sie mit ihrer Lehre nur irrige, unruhige, schwere Gewissen machen [1]).

Luthers Meinung, dieser Kampf sei beendet, erwies sich bald als falsch. Vielmehr tauchte die Behauptung, dass der Geist nicht durch das äussere Wort wirke, sondern durch unmittelbares Zusprechen im tiefsten Grunde des Herzens den Menschen zur Gottesgemeinschaft bringe, sehr schnell an vielen Orten wieder auf. Nicht überall, wennschon meistens, kann man bei diesen Plätzen und Personen einen geschichtlichen Zusammenhang nachweisen; doch ist dies auch bei der Natur der in Rede stehenden Lehre gar nicht nöthig. Es ward oben bereits bemerkt [2]), dass vom Standpuncte des natürlichen Menschen aus es nur folgerichtig ist, zu leugnen, dass das Aeussere und Leibliche das Mittel und Werkzeug des Geistes sei, so dass dieser durch jenes und gar nur durch jenes seine wiedergebärende Thätigkeit am Menschen beweise. Das muss dort als eine ungebührliche, unmögliche Verknüpfung erscheinen. Diese Folgerung zu ziehen wird aber besonders ein mystisch gerichteter Mensch geneigt sein, der durch Absonderung von der Aussenwelt, durch Versenkung in sich selbst, Gott sich zu nähern

---

1) W W. 29, 211: »So halt du nu, mein Bruder, fest an der Ordnung Gottes, nämlich dass die Tödtung des alten Menschens, darinnen man Christus Exempel folget, wie Petrus saget 1 Petr. 2. solle nicht das erste sein, wie dieser Teufel treibet, sondern das letzte; also dass Niemand müge sein Fleisch tödten, Kreuz tragen und Christus Exempel folgen, er sei denn zuvor ein Christen, und habe Christum durch den Glauben im Herzen als einen ewigen Schatz. Denselben kriegt man aber nicht durch Werk, wie diese Propheten toben, sondern durch Hören das Evangelion, dass die Ordnung also gehe. Zuerst vor allen Werken und Dingen höret man das Wort Gottes, darinnen der Geist die Welt umb die Sünde strafet, Joh. 16. Wenn die Sünde erkennet ist, höret man von der Gnade Christi. Im selben Wort kompt der Geist und giebt den Glauben, wo und welchem er will. Darnach gehet an die Tödtung und das Kreuz und die Werke der Liebe. Wer dir eine andre Ordnung furschlägt, da zweifel nicht, es sei der Teufel.« de W. 2, 579. Vgl. übrigens oben S. 55.

2) Vgl. S. 166.

wähnet. Je mehr er das ihn von Gott Trennende in der äussern Leiblichkeit als dem Geschaffenen und darum Unvollkommenen sieht, um so weniger kann er eine Wirksamkeit Gottes durch äusseres Wort zugeben, sondern muss behaupten, dass der heil. Geist geradezu zu dem ihm verwandten Menschengeiste rede; zwischen diesem und ihm bestehe eben keine trennende Kluft [1]). Dies finden wir darum auch bei dem schlesischen Edelmanne Caspar Schwenkfeld, der durch seine Mystik die ganze Theologie fälschte [2]), und mehr oder weniger deutlich bei allen Wiedertäufern ausgesprochen, die ihre Verachtung der evangelischen Lehre von dem äussern Worte als Gnadenmittel schon dadurch bekundeten, dass sie die evangelischen Theologen in wiederkehrendem Hohne als »Schriftgelehrte« bezeichneten [3]). Rund heraus erklärte Denk: man kann die Wahrheit ohne Schrift haben, blos durch den lebendigen Geist, und soll das nicht dem todten Buchstaben zuschreiben. Wenn dem Menschen Grund und Wurzel der Bosheit, nämlich dass er Gott hasset, den er in seinem Sinn lieb hat, entdeckt worden ist, »alsdann wirkt die Kraft des Allerhöchsten in seinem Herzen ohne alle Mittel, denn Gott ist selbst das wahrhaftige Mittel, Anfang und Ende alles Guten, dass er Gott fürchtet, erkennet, liebet und glaubt, welches ihm alles keine Creatur oder crea-

1) Vgl. S. 133.

2) Vgl. die Mittheilungen aus Schw's frühesten Schriften bei Salig, vollständige Historie der Augsburgischen Confession 3, 964 ff.

3) Menius sagt Luth. W W. wittenb. Ausg. 2, 269a im Allgemeinen von ihnen; »wenn sie uns arme Sünder gleich lange verdammet und gelästert haben, als die da weder h. Geist, Glauben noch Liebe haben sollen, sondern allein mit der Schrift umgehen und die Langeweil damit vertreiben, daher sie uns denn schmählicher Meinung Schriftgelehrten zu nennen pflegen, so findet sichs dennoch bei ihnen noch viel ärger als bei uns, deshalben, dass sie nicht allein eben so wenig, wie sie von uns lästern, ja tausendmal weniger und wohl gar nichts, weder heil. Geistes noch Glaubens noch Liebe haben. Denn sie haben auch den Brunnquell und Schatzkammer, d. i. die heil. Schrift, daraus und dadurch Gott gewöhnlicher Weise seinen Geist, Glauben, Liebe und was uns zur Seligkeit mehr von nöthen sein kann, zu geben pflegt, ganz und gar von sich geworfen und unter die Füsse getreten.« So z. B. Melchior Rink, in Thüringen das eigentliche Haupt der dort sehr verbreiteten Täufer; vgl. G. L. Schmidt, Justus Menius, der Reformator Thüringens 1, 138, nach Hochhuth, Landgraf Philipp und die Wiedertäufer, bei Niedner, Zeitschr. f. histor. Theol. 1858, S. 543.

turisch Ding im Himmel und auf Erden nie mochte geben« [1]). Und von den Sätzen des Jakob Kauz lautete einer: »das Wort, welches wir äusserlich mit dem Munde reden, mit fleissigen Ohren hören, mit Händen schreiben oder drucken, ist nicht das recht lebhaft und ewig bleibend Wort Gottes, sondern nur ein Zeugnis oder Anzeigung des Innern, damit dem Aeussern auch genug geschehe.« Doch wozu die Aeusserungen einzelner Wiedertäufer aufzählen über eine Lehre, in der sie fast alle übereinstimmten? Sie glichen sich in der Verachtung des äusseren geschriebenen oder gepredigten Wortes und in der alleinigen Werthschätzung der sogenannten inneren Stimme; des Einredens des Geistes. Und dies beschränkte sich ja nicht einmal auf ihre Kreise. Die Widerlegung, welche die strassburger Theologen dem erwähnten Satze des wormser Predigers entgegenstellten, zeigt, wie sehr auch sie über das Verhältnis des Geistes zum Worte noch im Unklaren und im Schwanken waren [2]). Sie standen, wie in anderer Beziehung, so auch hier unter dem Einflusse Zwinglis und sprachen, ohne Namen zu nennen, ihren Gegensatz gegen Luther und die evangelische Kirche aus. Zwingli ward, wie sich uns dies schon bei seiner Rechtfertigungslehre zeigte, mit innerer Nothwendigkeit hierher gedrängt [3]). Jene irrthümliche Anschauung von dem ursprünglichen Gegensatze Gottes und des Geschaffenen beherrschte auch ihn und liess ihn nicht ernsthaft daran denken, dass eine wirkliche und gar bleibende Verbindung zwischen Beiden möglich sei. Auch nach ihm kann der Geist Gottes nur unmittelbar auf den Men-

---

1) Vom Gsatz Gottes B 3b, 4a, 5b: »wer die schrifft ehret vnnd in Göttlicher liebe kalt ist, der sehe, das er nit auss der schrifft ainen Abgot mache, welches alle schriftgelehrten thund, die nitt zum reych Gottes gelert seind.« B 8a: »wer das recht end hett, der bedörfft sollicher mittel nichts, so vil ain yeder sollicher mittel bedarff, so vil manglet jm an dem end. Wer diss end nit hat, der hat auch weder mittel noch anfang inn der warhait, dann diese dreu seind ains, wer das ain nitt hat, der hatt der dreyen kains. Diss ain ist die lieb, die lieb ist Gott selb, wer Gott nit hat, dem mögen alle Creaturen nichts gehelffen, ob er schon jr aller Herr wäre. Wer aber Got hat, der hat alle Creaturen, wann schon kaine wären.«

2) Getrewe Warnung der Prediger des Euangely zu Strassburg *A 5b ff.* Einen ganz ähnlichen Standpunct nahm Joh. Bader ein, »Brüderliche Warnung für dem newen Abgöttischen orden der Widertäuffer, *A 7b ff.*

3) Vgl. S. 67; dazu 127 ff.

schengeist wirken, ohne dass seine Wirksamkeit sich etwa mit dem Bereiche der äussern Predigt deckte. Die durch die letztere geschehende Berufung ist noch keine ernstliche; dies kann man nur von der innerlichen sagen, die aber auch blos an die von Ewigkeit Vorherbestimmten ergeht, und an sie mit zwingender Gewalt. Die strengste Prädestinationslehre war bei Zwingli ein unablösliches Glied seines ganzen Systemes, und sie wird überall nothwendig werden, wo man von jenem starren, unlebendigen Gottesbegriffe ausgeht oder ihm maassgebenden Einfluss gestattet, und zugleich Ernst macht mit dem von demselben Standpuncte aus begründeten Satze, dass der Mensch an sich unfähig sei, zu Gott sich zu erheben. Wie andererseits bei dieser scheinbar den Menschen vernichtenden Strenge doch wieder pelagianische Grundlagen zum Vorschein kommen, ist früher gezeigt worden.

Die Grundzüge dieser Lehren gewahrt man schon ziemlich früh bei Zwingli [1]); er entwickelte sie deutlicher vor Beginn des Kampfes mit Luther und zwar gegen die römische Lehre von der Stützung der Gerechtigkeit durch die äussern sacramentalen Handlungen [2]), sprach aber auch schon, ohne Luther

---

1) Vgl. v. 1522 *Zw. opp. 1, 79–81.*

2) Von 1525 in der Schrift an Val. Compar, *opp. 2a, 11*: »wie wirt aber einer glöubig? macht jn des menschen wort glöubig? Nein, denn wir sehend, dass vil den gnädigen handel des evangelii hörend, und werdend dennoch nit glöubig. Ja der grösser teil dero, die Christum selb hörtend, sind unglöubig bliben, und vil dero, die us der gschrift von Christo könnend reden, die vertruwend dennoch nit in jn, als man an denen sieht, die jr heil by den creaturen suchend oder in den usserlichen Zeichen. Darum so kummt der gloub nit us menschlicher vernunft, kunst oder erkanntnus har, sunder allein von dem erleuchtenden und erziehenden geist gottes.« *2a, 17*: »kurz, das usser wort muss von dem innern, das gott ins herz geschriben hat, geurteilt werden.« Dies bezieht sich dort freilich nur auf die anfängliche Feststellung des Kanons und die dann folgende mündliche Predigt, aber im Zusammenhange mit der zwinglischen Anthropologie gewinnt es eine andere Bedeutung. Ziemlich gleichzeitig heisst es im *commentarius, opp. 3, 175* von der Bekehrung: *est tunc absoluta pietas, quum nos ad avocantem a nobis nostrisque consiliis convertimur: o enim infelicem patrem, humanum dico, qui constanti benignitate filium prosequitur constantius renitentem ac resilientem; frustra enim pius est in filium. Sed ea calamitas in Deum recidere nequit; quem enim ille vocat, velit nolit respondere cogitur. — Pietas ergo sive religio haec est: exponit Deus hominem sibi, ut inobedientiam, proditionem ac miseriam suam non minus agnoscat, quam Adam; quo fit, ut de se penitus desperet, sed simul exponit liberalitatis suae*

zu nennen, gegen dessen Gnadenmittellehre, die auf Unwissenheit oder Mangel an christlicher Erfahrung beruhe [1]). Und eben dieser Gegensatz war es dann, der ihn seine Anschauung mit voller Bestimmtheit entwickeln und darstellen liess. Bitter verhöhnte er Jakob Strauss wegen dessen, was dieser über äusseres und inneres Wort und das Zusammenwirken desselben geschrieben hatte, ohne es wirklich zu widerlegen [2]). Und gegen Luther erklärte er, der Glaube kommt nicht durch das Wort, sondern die Erwählten werden innerlich vom Geiste gelehrt und zum Glauben geführt, wie denn auch nur auf sie das Erlösungswerk Gottes abzweckte, nur für sie vollbracht ist [3]).

---

sinus et amplitudinem, ut qui jam apud se desperaverat, videat sibi, superesse gratiam apud creatorem parentemque suum tam certam ac paratam, ut ab eo, in cujus gratiam nititur, avelli nulla ratione possit. Dazu *3, 192* und besonders *194.*

1) *opp. 3, 230* im Abschnitte über die Sacramente: *ignorarunt isti, verbo absit invidia, quid fides esset aut quomodo in homine nasceretur. Diximus dudum fidem rem esse, non scientiam, opinionem sive imaginationem. Sentit ergo homo intus in corde fidem. — Friget ergo ista opinio, quae putat sacramentalia esse signa, ut quum exerceantur in homine, simul intus fiat, quod sacramentis significetur; nam hac ratione libertas divini spiritus alligata esset, qui dividit singulis, ut vult, id est, quibus, quando, ubi vult; nam si tunc cogeretur intus operari, quum nos extra signis notamus, signis prorsus alligatus esset, cujus tamen contrarium factum esse videmus.*

2) *Zw. opp. 2ª, 492* v. 1527. Vgl. Strauss »Wider den unmilten Irrthumm Maister Vlrichs Zwinglins«; 1526 im Juni (M. St. B.) C 3b: »Auff solliche maynung wirt warhafftig das ewig wort Gottes durch menschliches vnd entpfintliches wort verkündet, vnd ist mit demselben also verainget, das wo das wort aussgesprochen würt, da ist Gottes wort vnuerruckt gegenwertig, vnnd ist doch im grundt der vnderschayd, das das wort gottes nit des menschen wort ist, auch des menschen stymme nit gottes wort. Nicht dester weniger wirt samiglich vnd vnzertailt das wort, das geprediget wirt, gottes wort gehaissen vnd genennet.«

1) *Zw. opp. 3, 498* in der *amica exegesis: misit filium, qui nostra fieret justitia, sanctificatio et redemptionis pretium, idque iis modo fieret, qui a Deo electi atque intus spiritu docti id firmiter crederent, per unam misericordiae Dei viam, nam quod justitiam oblato filio placavit suam, itidem est misericordiae opus, ad beatitudinem paternam patere aditum. — 517: nos putamus, fidem ex verbis hauriri non posse, sed fide magistra quae proponuntur verba intelligi. Nisi enim credideritis, non intelligetis, et: nemo venit ad me, nisi pater, qui misit me, traxerit illum. — Fides ergo magistra et interpres est verborum. Quomodo igitur ex verbis tandem fidem hauriremus, quum nonnisi fide muniti ad scripturae interpretationem debeamus accedere? 550* heisst es *fides sive unctio.* Dazu *3, 425 sqq.* im

»Man lernt den Glauben nicht aus den Worten, sondern Gott lehrt ihn uns und dann ersehen wir den Glauben auch in den Worten, das ist, so wir glauben, finden wir auch das Wort drum. — Der Glaube aber oder die Salbung empfindet in sich selbst, dass uns Gott mit seinem Geiste inwendig sichert« [1]. — Das Predigtamt selbst wollte er nicht aufgeben, sondern vertheidigte es unablässig als eine nothwendige Ordnung gegen die hier folgerichtigeren Wiedertäufer; jene Lehre vom Verhältnisse des Geistes zum Worte aber, die der Wirksamkeit des Predigtamtes eigentlich den Nerv abschneidet, behielt er bis an sein Ende bei [2], und bald stimmte hierin Oekolampadius wesentlich mit ihm überein [3].

Luther erkannte natürlich diese Erneuerung des karlstadtschen Irrthums, aber da er ihn in der Schrift gegen jenen schon zurückgewiesen hatte, gieng er jetzt in seinen Streitschriften nicht genauer darauf ein, sondern wiederholte kurz und bündig, was er früher ausgeführt hatte [4], und fasste auch in der letzten

---

elenchus contra catabaptistas, wo die *praedestinatio* sehr scharf gelehrt und der Bereich der Erlösung auf die Prädestinirten beschränkt wird.

1) *Zw. opp. 2b, 9, 11.* In der sogen. Prophezei heisst es 1527, *opp. 5, 5: hactenus de litera; si spiritus mysteria eruere quis velit, lucis spiritualis instrumentum externum verbum est, per quod Deus nonnunquam operatur, nonnunquam vero sine verbo sola mentis illustratione.* Dagegen 1531 *opp. 6a 333: oportet ergo quod aliquid prius sit in homine, quam audiat verbum externum, quod verbum praedicatum et auditum vel recipiat vel respuat, fides videlicet vel infidelitas.*

2) *Zw. opp. 4, 10* in der *ratio fidei* v. 1531: *dux vel vehiculum spiritui non est necessarium; ipse enim est virtus et latio, qua cuncta feruntur, non qui ferri debeat.*

3) Noch in dem 1525 erschienenen Commentar Oekolampads *in postremos tres prophetás (N. F.)* heisst es *p. 29a: infundibula et cannaliculi, quae vocant infusoria, mihi scripturae, praedicationes et sacramenta videntur; nam illis nobis spiritus sancti gratia communicatur. Proinde et vasa gratiae a quibusdam appellata sunt, quandoquidem nobis gratiam annunciant. Et certum quidem est, spiritum sanctum ipsum esse doctorem, sed verbo vel scripturis vel sacramentis, quae verbi loco sunt, adeo dignatur uti, ut vehicula sint spiritus sancti et infundibula, nostris vasis necessaria. Quomodo enim crederemus, nisi audiremus? et quomodo audiremus sine praedicante? unde fides ex auditu, auditus vero per verbum Christi. — Rarum admodum est miraculum, ut absque externo praeceptore a Deo docti evadamus.* Dazu vgl. Herzog Oekolampad 2, 103.

4) W W. 30, 136; vgl. *comm. in ep. I ad Joannem ed.* Neumann *p. 180: ante omnia audiendum et legendum verbum, quod vehiculum*

derselben sein Bekenntnis einfach so: »weil aber solche Gnade niemand nütze wäre, wo sie so heimlich verborgen bliebe und zu uns nicht kommen könnte, so kommt der heil. Geist und giebt sich auch uns ganz und gar; der lehret uns solche Wohlthat Christi uns erzeigt, erkennen, hilft sie empfahen und behalten, nützlich brauchen und austheilen, mehren und fördern. Und thut dasselbige beide innerlich und äusserlich: innerlich durch den Glauben und andere geistlichen Gaben, äusserlich aber durchs Evangelium, durch die Taufe und Sacrament des Altars, durch welche er als durch drei Mittel oder Weisen zu uns kommt« [1]). Er begnügte sich also immer noch mit hinlänglich unbestimmten Worten, die aber nicht sowohl eigenes Schwanken verrathen, als vielmehr erkennen lassen, für wie selbstverständlich er diese seine Lehre hielt; und denselben Eindruck empfangen wir beim Lesen seiner für das Volk bestimmten Lehrschriften. Vor dem Streite hatte er gepredigt: »wir sind Gottes Helfer, d. i. durch und unter unserm äusserlichen Predigtamt giebt er inwendig die Gnade, die er auch wohl ohne unser Amt geben könnte und auch giebt, aber weil das Amt da ist, soll man dasselbige nicht verachten noch Gott versuchen« [2]). Und mit Rücksicht auf die oft erfolglose Predigt: »dies alles ist uns zur Lehre gesaget, dass wir uns nicht sollen irren lassen, dass so viele des Evangelii misbrauchen und wenig recht fassen; wiewohl es verdriesslich ist, denen zu predigen, die es so schändlich handeln und eben wider das Evangelium treiben. Denn es ist eine Predigt, die so gemein soll gehen, dass sie auch allen Creaturen vorgetragen werde, wie Christus spricht Marc. 16: prediget das Evangelium allen Creaturen, und Ps. 19: in alle Lande ist erschollen ihr Laut und ihre Worte bis an der Welt Ende. Was liegt uns daran, dass viel verachten? muss doch so sein, dass viele berufen und wenige erwählet sind; um der guten Erde willen, die Frucht bringet mit Geduld, muss der Same auch vergeblich an den Weg, auf den Fels und unter die Dornen fällen, sintemal wir auch gewiss sind, dass Gottes Wort nicht ohne Frucht abgehet, sondern allezeit auch guten Acker findet, wie er hier saget, dass etlicher Same des Sämanns auch auf guten Acker fällt, nicht allein an den Weg, unter

---

spiritus sancti est. Lecto verbo adest spiritus s. et sic impossibile est vel audire vel legere scripturas sine fructu.

1) W W. 30, 368.

2) W W. 11, 109, vergl. 134.

die Dornen und auf das Steinigte. Denn wo das Evangelium gehet, da sind Christen, Jes. 55: mein Wort soll nicht leer kommen« [1]). — Und gieng Luther denn nun weiter, wenn er in einem späteren Theile der Postille während des Streites sagte: »der Mensch stelle sich, wie er immer wolle, so mag er gen Himmel nicht kommen, es komme denn Gott zuvor mit dem Worte, welches ihm seine göttliche Gnade anbeut und erleuchtet ihm sein Herz, dass er den rechten Weg treffe«? wenn er in derselben Predigt die Erklärung von Joh. 6, 44 mit den Worten schloss: »also habt ihr nun aus diesem Spruch, dass das Erkenntnis müsse von Gott dem Vater kommen; er muss in uns den ersten Stein legen, sonst werden wir nichts ausrichten. Das geschiehet aber auf diese Weise: Gott sendet uns Prediger, die er gelehret hat, und lässet uns seinen Willen predigen. Erstlich dass alle unser Leben und Wesen, wie schön und heilig es immer ist, vor ihm nichts ist, ja ein Greuel und ein Misfallen; welches da heisset eine Predigt des Gesetzes. Darnach lässet er uns Gnade anbieten, nämlich, dass er uns dennoch nicht so gar will verdammen und wegwerfen, sondern in seinem geliebten Sohn annehmen, und nicht schlecht annehmen, sondern zu Erben machen in seinem Reich, Herren über Alles, was da ist, im Himmel und Erden. Das heisset nun eine Predigt der Gnaden oder des Evangelii. Solches aber alles kommt von Gott her, der die Prediger also erwecket und treibet zu predigen. Das meinet St. Paulus, da er Röm. 10 also spricht: Der Glaube kommt aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes« [2]).

Der eigentliche Gegensatz, welchen Luther, wenn er so das Werden des Glaubens durch die im Worte vermittelte und an das Wort gebundene Wirksamkeit des heil. Geistes beschrieb, fast stets im Auge hatte, war der Gedanke, dass der Mensch sich selbst irgendwie zum Glauben helfen oder doch dazu mithelfen könne; also in erster Linie die römische Lehre von der menschlichen Vorbereitung auf das Heil. In diesem Zusammen-

1) WW 11, 90.

2) WW. 12, 368, 372. Auch in der Pfingstpredigt 8, 305 ff. — vgl. 12, 250 Anm. 2 — wird über das Wirken des Geistes durch das Wort durchaus nichts Schärferes und Genaueres gesagt. Ferner v. 1525 *opp. 13, 327* der Satz: *praeceptum Dei impletur per verbum evangelii, quod prius ore praedicatur, deinde ex auditu creditur*; als ob L. sich ein Nacheinander des Aeussern und Innern dächte, was doch durchaus nicht der Fall war.

hange z. B. geschah es, dass er in der Schrift vom geknechteten Willen sich scharf und klar über die durch nichts Menschliches vorher bedingte Wirksamkeit des Geistes durch das Wort aussprach [1]). Doch ist nicht zu vergessen, dass er unter eben diesen Gegensatz auch Zwingli befasste, der wohl keine vorbereitende Werke gelten lasse, aber dann doch wieder, wiewohl er es nicht wahrhaben wolle, den Glauben aus der natürlichen Vernunft herleite oder vielmehr natürliche Gedanken für Glauben nehme. Es kam ihm auch hier vor Allem darauf an, die vollkommne Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten festzustellen; darum lehrte er: der Glaube kann nur vom Geiste gewirkt werden. Seine Erfahrung aber, wie Schrift und Geschichte der Kirche zeigte ihm, dass Gott sich dabei stets des äussern Mittels des Wortes bediene; darum fügte er hinzu: der Geist wirkt regelmässiger Weise nur durch das Mittel des Wortes; an dieses hat er sich gebunden, mit diesem verbindet er sich, so dass er nicht nur gleichzeitig mit der äussern Wahrnehmung und neben ihr, sondern eben durch diese am Herzen des Menschen arbeitet. So ist denn auch das Anerbieten des Heils durch das äussere Wort von Gottes Seite immer und überall ernst gemeint. Luther hatte, wie wir wissen, die Prädestinationslehre theologisch noch nicht vollkommen überwunden und abgestreift; dennoch gönnte er ihr auch hier keinen Raum, wie Zwingli es that, der darum aber auch die Heilsverkündigung durch die Predigt für die Meisten, d. h. für alle nicht Erwählten, zu einer sie nur scheinbar angehenden machen musste. Luther betonte oft genug die Allgemeinheit der Gnade, den ernstlichen allgemeinen Gnadenwillen Gottes, wie er eben in der an alle Welt ergehenden Predigt kund werde. Gerade dies war ihm von der höchsten Wichtigkeit für den Frieden der Gewissen. Der Mensch, an den die Predigt des Wortes ergehe, habe eben darin ein sicheres Zeichen, dass Gott sein Heil wolle und dürfe sich des zuversichtlich getrösten. Es stand ihm also nicht nur fest, dass Gott überall nur durch das Wort auf den Menschen zu seiner Bekehrung wirke, sondern auch dass er

1) *Luth. opp. edit Jen. 3, 200a: sic placitum est Deo, ut non sine verbo, sed per verbum tribuat spiritum, ut nos habeat cooperatores, dum foris sonamus, quod intus ipse spirat, ubi ubi voluerit, quae tamen absque verbo facere posset, sed non vult. Jam qui sumus nos, ut voluntatis divinae causam quaeramus? Satis est nosse, quod Deus ita velit, et hanc voluntatem revereri, diligere et adorare decet, coercita rationis temeritate.*

durch das Wort überall und in allen Fällen, wo es ertöne oder gelesen werde, auch abgesehen von dem persönlichen Glauben des Predigenden [1]), wirklich wirke, obwohl Luther dies letztere in dieser oder ähnlicher Form damals nicht so oft betonte. Wenn er daher schrieb: Gott wirkt durch seinen Geist im Menschen, wo er will, so darf das nicht im Sinne Zwinglis dahin ausgelegt werden, Gott wähle unter denen, an welche er das äussere Wort ergehen lasse, nun wieder nach Belieben solche aus, in deren Herzen er durch seinen Geist den Glauben schaffe; sondern Luther wollte auch damit wieder nur der Selbstgerechtigkeit entgegentreten und sagen, dass es nicht durch menschliche Vorbereitung und verdienstliches Thun bedingt sei, wenn Gott diesem Menschen, diesem Volke das Evangelium predigen und das Heil damit anbieten lasse, jenem Menschen, jenem Volke, aber nicht; dass vielmehr dies lediglich von Gottes unerforschlichem Willen abhänge, nach welchem er die Geschicke der Einzelnen wie der Völker leite, jenem verborgenen Willen, den man besser in Demuth anbete, als in Selbstüberhebung mit unfruchtbaren und gefährlichen Grübeleien zu ergründen versuche [2]).

Soweit war die Lehre von dem Worte als Gnadenmittel in der evangelischen Kirche entwickelt und allgemein anerkannt [3]), als man sich veranlasst sah, sie auch in bekenntnis-

---

1) Zwingli dagegen schrieb *opp. 2b, 121*: »so erfordret das predigamt den glouben. Und welcher den nit hat, der ist nit ein diener gottes, fürt gottes wort nit, sunder des tufels. Also auch im nachtmal, welcher nit glouben hat, wurde vil ee den tufel dahin bringen weder den lychnam Christi.«

2) *Luth. opp. ed. Jen. 3, 196a: illudit sese diatribe (Erasmi) ignorantia sua, dum nihil distinguit inter Deum praedicatum et absconditum, hoc est inter verbum Dei et Deum ipsum. Multa facit Deus, quae verbo suo non ostendit nobis. Multa quoque vult, quae verbo suo non ostendit sese velle. Sic non vult mortem peccatoris, verbo scilicet, vult autem voluntate illa imperscrutabili. (!) Nunc autem nobis spectandum est verbum, relinquendaque illa voluntas imperscrutabilis. Verbo enim nos dirigi, non voluntate inscrutabili nos oportet. Atque adeo quis sese dirigere queat ad voluntatem prorsus imperscrutabilem et incognoscibilem? Est satis nosse tantum, quod sit quaedam in Deo voluntas imperscrutabilis. Quid vero, cur et quatenus illa velit, hoc prorsus non licet quaerere, optare, curare aut tangere, sed tantum timere et adorare.* Dazu *197b*; vgl. Harnack, Theologie Luthers 1, 111 ff.

3) Bugenhagen schrieb 1526 den Hamburgern, Vogt, Joh. Bugenhagen S. 217: »Gott schickt uns sein Evangelium zu, das ist die Predigt

mässiger Form auszusprechen. Der Erste, durch welchen dies geschah, war Melanthon, der sonst in seinen Privatschriften über diesen Gegenstand sich nicht bestimmter geäussert hatte. Er schrieb im Visitationsbuch: »Etliche wähnen, dieweil Gott rechte Reue in unsern Herzen macht, man dürfe die Leute nicht dazu vermahnen. Wahr ists, dass Gott rechte Reue wirket; wirkets aber durch die Worte und Predigt. Und wie man die Leute vermahnt zum Glauben und Gott wirket Glauben durch solche Predigt: also soll man auch zu Reu vermahnen und treiben und Gott befehlen, in wem er Reu wirket, denn er wirkt durch die Predigt«[1]). Offenbar war dies gegen täuferische Irrthümer gerichtet, die Melanthon im Thüringischen getroffen haben mochte. Er dachte an Gegner, die das äussere Wort gering achteten und nur ein inneres Einreden des Geistes gelten lassen wollten, und zeigte, dass durch die von Gott verordnete Predigt des äussern Wortes die Freiheit der göttlichen Gnadenwirkung durchaus nicht beeinträchtigt werde. In die einfachsten Worte fasste Luther diese Lehre dem Bedürfnisse der grossen Gemeinde entsprechend in der Erklärung des dritten Artikels, wobei der grosse Katechismus den Gegensatz gegen die Werkgerechtigkeit mehr hervortreten liess[2]). Und noch mehr war dies ganz natürlich der Fall in den marburger und schwabacher Artikeln[3]). Melanthon, der auch zu Marburg seine

---

von Christo; wenn das in die Ohren gepredigt wird, so kommt Gott, wenn es ihn gut dünkt, mit dem gepredigten Wort durch seinen heil. Geist in das Herz des Menschen und giebt Verstand des Wortes, dass wir Christum erkennen, wozu er uns geschenkt sei.« Es lässt sich nicht leugnen, dass hier »wenn es ihn gut dünkt« particularistisch gedeutet werden kann. W. Linck in der Schrift: »Vrsachen Warumb gottes wort das heylig Euangelion vorachtet vnd verfolget wirt u. s. w.« in der er einerseits prädestinatianische Anschauungen entwickelt, sagt dann, wo er die Ursachen nennt, aus denen man das Evangelium annehmen sollte, der Vernunft müsse es ein Wunder scheinen, dass dies Wort ganz neue Menschen schaffen könne, B 4b: »welches alles nit müglich wäre, wo sein wort nicht göttliche krafft hatte«; und gleich hernach: »hierauss wird fürwar ein grosser trost gegeben den glaubigen gewissen, das das Euangelion vnd wort Christi sie gewisslich selige, dann es gottes wort ist, es werde auch geprediget von wem es sey, wenn es gleych ein Cayphas oder Balaams esselin were. Man darff keins andern warten, nur das es Christi wort sey.«

1) *C. R. 26, 71, cf. 11.*

2) Symb. BB. S. 358, 455.

3) *M 6:* »Dass solcher Glaube sei eine Gabe Gottes, den wir mit

Uebereinstimmung mit Luther hierüber deutlich genug kundgegeben hatte [1]), schloss sich für das Bekenntnis bei Eingliederung und Abfassung des Artikels eng an Luther an. Er behielt auch die letzte Fassung: »wo und wenn er will« bei statt des im Sinne einer Auswahl deutbaren »wo und in welchen er will.« Melanthon wollte aussprechen, dass es ganz im freien Ermessen Gottes liege und durch nichts auf Seiten des Menschen bedingt sei, an welchem Orte und in welcher Zeit er den Ruf zum Heile an den Einzelnen ergehen lassen wolle. Wenn er endlich noch eine ausdrückiiche Verwerfung der Wiedertäufer hinzufügte, so geschah dies, weil man die Evangelischen in Augsburg des Zusammenhanges mit den überall mistrauisch angesehenen Täufern beschuldigte. Wer aber mit den gleichfalls verworfenen »anderen« gemeint war, das bedarf nach obiger Darlegung keiner weiteren Andeutung.

---

keinen vorgehenden Werken oder Verdienst erwerben noch aus eigener Kraft machen können, sondern der heil. Geist giebt und schafft, wo er will, denselbigen in unsern Herzen, wenn wir das Evangelion oder Wort Christi hören. *M 8*: dass der heil. Geist ordentlich zu reden Niemand solchen Glauben oder seine Gabe giebt ohne vorgehende Predigt oder mündliches Wort oder Evangelium Christi, sondern durch und mit solchem mündlichen Wort wirkt und schafft er den Glauben, wo und in welchem er will. *S 6:* dass solcher Glaube nicht sei ein menschlich Werk noch aus unsern Kräften möglich, sondern es ist ein Gotteswerk und Gabe, die der heil. Geist durch Christum gegeben in uns wirkt. — *S. 7*: solchen Glauben zu erlangen oder uns Menschen zu geben hat Gott eingesetzt das Predigtamt oder mündlich Wort, nämlich das Evangelium, durch welches er seinen Glauben und seine Macht, Nutz und Frommen verkündigen lässt und giebt auch durch dasselbig als durch ein Mittel den Glauben mit seinem heil. Geist, wie und wo er will; sonst ist kein ander Mittel noch Weis, weder Weg noch Steg, den Glauben zu bekommen, denn Gedanken ausser oder vor dem mündlichen Wort, wie heilig und gut sie scheinen, sind sie doch eitel Lügen und Irrthum.«

1) *C. R. 1, 1099*: »zum andern irren sie sehr vom Predigtamt oder Wort und vom Brauch der Sacramente. Denn sie lehren, dass der heil. Geist nicht durchs Wort oder Sacramente gegeben werde, sondern werde ohne Wort und Sacramente gegeben. So lehrete auch Münzer und fiel dadurch auf eigene Gedanken; wie denn folgen muss, wenn man den heil. Geist ohne Wort vermeinet zu erlangen.«

VI. XX. Vom neuen Gehorsam. Vom Glauben und guten Werken.

Kein Vorwurf ist der Reformation, welche die Rechtfertigung allein aus Glauben lehrte, von Anbeginn an häufiger gemacht worden als der, dass sie die guten Werke vernachlässige, ja wohl gar verbiete [1]), damit also die Heiligung aufhebe und die Sittlichkeit gefährde. Ihre römischen wie ihre täuferischen Gegner trafen in diesem Vorwurfe zusammen und glaubten damit der evangelischen Kirche das sittliche Recht des Bestandes abgesprochen zu haben. An Schein gewann ihre Beschuldigung dadurch, dass allerdings in den sittlich arg verkommenen Gemeinden die Frucht der evangelischen Predigt im neuen Leben sich nicht so schnell zeigte, wie Viele erwartet hatten, sondern die an gesetzliche Zucht gewöhnten Menschen sich vorerst um so zügelloser gehen liessen, als die Kirche nicht mehr so wie bisher das äussere Gesetz handhabte; wobei aber freilich noch zu bemerken ist, dass die Menge in dem früheren falschen Begriffe von Sittlichkeit als einer Summe einzelner guter Werke befangen blieb und dadurch unfähig ward, die Aeuserungen wahrer, freier Sittlichkeit, die sich dem Blicke mehr entziehen als die sogenannten guten Werke, auch nur zu erkennen, geschweige denn zu würdigen. Um so mehr musste den Reformatoren darauf ankommen, die Lehre begrifflich in ihrer Richtigkeit zu erweisen und so zu vertheidigen, was freilich wieder ohne fortwährende Beziehung auf das Leben und die Erfahrung nicht möglich war. Wie sehr ihnen dies am Herzen lag, sieht man schon daraus, dass dieser Punct zweimal im Bekenntnisse ausdrücklich behandelt ward. Noch in Augsburg muss sich dies als wünschenswerth oder gar als nothwendig herausgestellt haben [2]), denn wir finden den 20. Artikel vom Glauben und guten Werken erst in den spätern Bearbeitungen des Bekenntnisses, nicht lange vor der Uebergabe, während er in den uns erhaltenen ersten Entwürfen noch fehlt [3]). Er ward

---

1) Symb. BB. S. 44 nach Förstemann Urkundenbuch 1, 84.

2) Förstemann a. a. O. 1, 353. 367. *C. R. 2, 83, 105.* Art. 20 schliesst sich eng an den von Förstemann S. 84 mitgetheilten Aufsatz an, der wohl von Mel's Hand ist, ohne dass man genau sagen könnte. wann er abgefasst ward.

3) Es mag erwähnt werden, dass Eck unter den 404 den Evangeli-

angefügt und musste deshalb von Glauben und guten Werken überschrieben werden, denn die Evangelischen konnten gar nicht von den Werken allein handeln, weshalb auch im Organismus des Bekenntnisses selbst der Artikel vom neuen Gehorsam, womit entsprechender als mit dem Ausdrucke: gute Werke das Wesen der evangelischen Sittlichkeit bezeichnet ward, sich als unmittelbare Folge an den Artikel von der Rechtfertigung anschloss, nachdem nur noch beschrieben war, wie es zum rechtfertigenden Glauben komme. Auch hier ist auf »solcher« Glaube hinzuweisen.

Die römische Kirche lehrte und hatte freilich eine Fülle von guten Werken [1]; aber es fragte sich, ob diese Werke wirklich das waren, wofür man sie ausgab, nämlich gute, und ob sie das wirklich erzielten, was man von ihnen erwartete, nämlich Gerechtigkeit; es fragte sich, ob man nicht, indem man von guten Werken erst Gerechtigkeit erwartete, sich in einem Selbstwiderspruche bewegte. Aufs engste hängt die römische Lehre von den guten Werken mit der dortigen Anschauung vom Wesen des Menschen, von der Sünde und der Rechtfertigung zusammen, weshalb hier an früher Gesagtes erinnert werden muss. [2]). Auch dürfen wir, um sie darzustellen, für unsern Zweck uns auf die Luther gleichaltrigen theologischen Gegner beschränken, denn sie hatte das Bekenntnis als die derzeitigen Vertreter ihrer Kirche im Auge. Ihre Lehre war durch den Widerspruch der Reformatoren schon eine weit gemässigtere geworden. Galten nun auch gegen sie noch die Einwendungen der Evangelischen, wieviel mehr gegen die oft maasslosen Ausschreitungen der vorhergehenden Gelehrten und Geistlichen.

Man gab jetzt zu, dass von guten Werken im engeren und strengeren Sinne bei dem noch nicht Wiedergeborenen nicht geredet werden dürfe. Sie beginnen erst mit Eingiessung der Gnade, mit dem Anfange der Rechtfertigung. »Es ist zu bemerken, sagte Berthold, dass gute Werke allein Gott vollbringt, etliche ohne Mittel, durch sich selbst, als Etwas aus Nichts schaffen, etliche durch Mittel seiner Creatur als seines Werkzeuges oder Instrumentes, und wird durch alle gute Werke

---

schen vorgeworfenen Ketzereien 5 Sätze von ihnen *contra opera*, *3 in merita* anführte.

1) Berthold sagt Tewtsche Theologey S. 534: »alle lere Christi die er vns durch sich selbst offenlich oder verporgenlich in parabel geben hat, naygen sich gemainklich auf yebung guoter werch.«

2) Vgl. S. 108 und 30.

allein Gottes Namen gross. Deshalb mag sich der Mensch, durch den Gott gute Werke thut, keinen Ruhm noch Namen schöpfen, ebensowenig wie die Hacke, mit der ein Zimmermeister etwas Gutes zimmert, sondern derselbe Meister wird berühmt wegen des guten Zimmerns« [1]). Der natürliche Mensch ist ja als solcher, d. h. wie die römischen Theologen es verstanden, als bloser Mensch unfähig, etwas wahrhaft Gutes, das Anschauen Gottes Verdienendes, zu verrichten; sein geschöpfliches Vermögen steht dazu in keinem Verhältnisse; er kann sich nur zum Empfange eines höheren Vermögens vorbereiten. Empfängt er dies, d. h. die Gnade, dann ist die Kraft, wirklich Gutes zu thun, vorhanden. Das innerste Ich des Menschen aber, seine Persönlichkeit, wird durch die Gnade nicht eine wesentlich neue, eine veränderte, sondern bleibt sich in ihrer Art gleich und wird nur von den von aussen kommenden Hemmungen entbunden und so allmählich vervollkommt. So war es nur folgerichtig, wenn gesagt ward, dass der eigentliche Thäter der guten Werke nicht der Mensch, sondern Gott sei; erst die Gnade mache die Werke Gott angenehm. Und doch konnte dieselbe Theologie dann von Gott als nur einem Helfer reden und darauf dringen, dass man diesen Ausdruck genau nehme. »So oft in heiliger Schrift Gott unser Helfer genannt wird, ist es immer zuverstehen, dass wir etwas arbeiten müssen, sonst wäre der Helfer nicht nöthig.« Der Mensch ist durch seinen freien Willen Herr seiner Werke; er ist ja nicht ein wirklich böser, sondern nur ein erkrankter und gebundener. »Also ist im guten Werke Gottes Hülfe wirklich (wirkt) und des Menschen Wille leidenlich. Denn Gnade und Einfluss von Gott anzunehmen und auszuschlagen steht in des Menschen Willen. Das wird bewiesen mit dem, dass der Herr zu uns spricht: ohne mich könnt ihr nichts thun. So müssen wir auch etwas thun und Macht haben, williglich in Christo zu bleiben und gute Frucht zu tragen.« Die Theologie erkannte, wenn man sie drängte, immer noch in gewisser Weise an, dass die Werke bei einem so äusserlichen Zusammensein der wirkenden und der leidenden Ursache doch nicht eigentliche Werke des Menschen sind, ja in Wahrheit nie

1) Tewtsche Theol. S. 535 ff. und 549 ff. Ich benutze für diese Lehre die Schrift Bertholds vorwiegend, da sie bei ihm sehr eingehend behandelt wird. Auffallend ist sein zum Theil wörtliches Zusammenstimmen mit Fischer v. Rochester, dessen Buch er offenbar vor sich hatte.

werden können, aber im Leben nahmen die Menschen, Geistliche wie Laien, ohne Weiteres der für gute bezeichneten Werke als ihrer eigensten sich an; und sie konnten dies mit vollstem Rechte, denn es waren ihre Werke, aber es waren keine gute. Die Theologie folgte dann der Praxis und wusste doch zu beweisen, dass die guten Werke, die Gott in dem leidenden, d. h. unthätig sich verhaltenden Menschen wirke, diesem ein Verdienst begründen. Nach Christi Lehre sollen wir sprechen, wenn wir alles gethan haben, was wir schuldig sind: Herr Gott, wir sind unnütze Knechte. »Solche Lehre hat unser Heiler Jesus gegeben, damit sich ein Jeder demüthige und Niemand eigener Werke berühme. Sonst lobt Christus selbst einen Menschen, der gute Werke thut und spricht zu ihm: ei du guter und getreuer Knecht, du bist über wenig getreu gewest, ich will dich über viel setzen. Nimm wahr, gute Werke und Gottesdienst, so der Mensch aus schuldiger Pflicht, göttlichen Namen zu heiligen, vollbringt, sind Gott gefällig, wiewohl er derselben nicht bedarf, noch sie seiner göttlichen Majestät nutzbar sind. Damit aber des Menschen Werke nicht gar ohne Nutzen seien, will Gott, wie aller leiblichen Creatur Werke geordnet sind zum Dienst und Nutz des Menschen, dass also dem Menschen seine eigenen guten Werke, die er gegen Gott und den Nächsten durch Gottes Willen vollbringt, zu seinem seligen Nutzen gedeihen« [1]. Um die Werke aber zu Verdiensten zu machen und von Gott Lohn zu erwirken, gehört, wie derselbe Berthold entwickelte, ein Fünffaches: einmal dass die That an ihr selbst gut sei als Beten, Fasten, Almosen, Geduld u. s. w. Dann sollen gute Werke in wahrem, d. h. in katholischem Glauben geschehen; mit andern Worten: von Gliedern der katholischen Kirche, denn der ungläubigen und verkehrten Christen

---

1) Tewtsche Theol. S. 535; 550: »in summa, all christenlich stannd sein verdienstlich, wer in seinem gebürlichen stannd die werch, so jm aus zerichten zuoesteen, in warem glawb vnd geordneter lieb trewlich mit zimlichem fleiss vollbringt. Derselb wirt von got belont vnd gnediklich begabt. Kain guot werch bleibt unbelont. Und ob einer seines guoten werchs belonung nit bedarf, als Christus, entspreusst doch das guot werch etwo andern lewten zuo nutz, als vil sy desselben fähig seien.« — S. 554: »Got hat aller creatur dinst geordnet auf den menschen, damit er in seim wesen beleiblich sey. Des menschen dinst hat gott jm selbs zuoegeordnet, damit der mensch etwas verdien, dadurch er zu höherm wesen komme, nemlich zum ewigen leben.« Vgl. Eck Christenliche Ausslegung 1, 73c ff.

gute Werke erhalten von Gott nur zeitlichen Lohn. Zum dritten müssen sie geschehen aus gutem Willen und rechter Liebe ohne Zwang, wie viertens in Demuth, nicht zum Schaugepränge und eigenem Lobe, sondern zum Heile der Seele oder zum Nutze des Nächsten und endlich zur Ehre Gottes. Fünftens ist in guten Werken zu beharren bis ans Ende, sonst werden durch böse Werke die guten ausgelöscht. Aus guten Werken, die ordentlich vollbracht sind, folgen dann drei Früchte: das Erste ist, dass der Mensch dadurch eine Abwaschung und Nachlassung an seinen geistlichen Fehlern und Schulden erlangt, so auf ihm die Sünden hinterlassen haben. Je mehrere und je bessere Werke geschehen, desto mehr wird dem Büsser an seinen Schulden und Fehlern abgethan. Zum andern verdienst du mit guten Werken die angenehme Gnade Gottes, und je grösser und mannigfaltiger deine guten Werke sind, um so mehr wird deine Person Gott angenehm. Die dritte Frucht ist die Seligkeit. Wie Gott Waizen und andere zeitliche Früchte nicht giebt, noch wachsen lässt ohne Zuthun der Menschen, also hat er geordnet, die Früchte ewiger Seligkeit zu erlangen aus dem Samen des Leidens Jesu durch Zuthun der Menschen. Ausserdem sind aber die guten Werke noch zu Vielem erspriesslich. Sie erfreuen das Gemüth des Thäters; er wird dadurch bewegt von Sünden zu lassen und von Einer Tugend zur andern fortzuschreiten; er gewöhnt sich an das Gute und schwächt in sich die alte böse Gewohnheit; er kann um so leichter den vielen Anfechtungen des Fleisches, der Welt, des Teufels entfliehen. — Unter den guten Werken kann man unterscheiden: sie geschehen Gott zu Ehren, dem Menschen selbst zur Busse und dem Nächsten zum Nutzen; und sie bringen, obwohl leibliche Werke, doch geistlichen Lohn, weil sie aus dem Geiste durch den Leib kommen und so für geistliche auswendige Werke geachtet werden können. Am wichtigsten sind die Werke als Busswerke und theilen sich dann dreifach in Beten, Fasten, Almosen. Darunter lassen sich alle andern guten Werke beschliessen. Beten betrifft Gottes Lob und Ehre; Fasten berührt des eigenen Leibes Kasteiung; Almosen beschliesst auswendige Werke der Barmherzigkeit gegen den Nächsten. Vor Allem sind die Werke der Ehre und des Dienstes Gottes zu thun aus natürlicher Pflicht und Schuld, denn durch ihn sind die Menschen Alles, von ihm haben sie Alles. Erst darnach sollen sie ihre Kräfte brauchen sich selbst und Anderen zum Nutzen. »Gott ist allein Herr und alle rechtliche Herrschaft kommt von Gott. Darum ist

Gott allein zu dienen und anderen Herren von seinetwegen. Alles was wir haben ist uns von Gott gegeben, dadurch wir von Natur gegen Gott in unmässige Schulden gewachsen sind. Darum sollen wir in guten Werken nicht feiern noch zu Ehren und Dienst Gottes etwas sparen, sondern als demüthige, willige und dankbare Geschöpfe Gottes und christliche Glieder nach allem unserm Vermögen zu zeitlicher Zier Gottes und seiner Kirche unser zeitlich Gut andächtiglich anlegen, damit wir hier den Gottesdienst anheben mit Beten Wachen Fasten Kirchfahrten Almosen, auch mit andern Ceremonien und guten Werken, auswendigen und inwendigen, dadurch wir hier erlangen, dort in ewigem Dienste Gottes zu bleiben.«

Wie schon früher erwähnt ward, gehören nach römischer Lehre die guten Werke wesentlich zur Rechtfertigung; diese vollzieht sich in ihnen und wächst durch sie. Der Glaube ist das Erste, was dem Menschen von Gott eingegossen wird; aber aus diesem Glauben erwachsen noch keine Werke. Vielmehr wird dem Menschen dann erst die Liebe mitgetheilt und mit ihr und durch sie die Fähigkeit zu guten Werken; diese machen den Glauben, der ohne sie todt ist, lebendig [1]). Der Mensch kann es nun soweit bringen, dass er einige Werke thut, die nicht mehr mit Sünde behaftet sind [2]). Eben dieser letzte Satz

---

1) Tewtsche Theol. S. 536: »Guote werch machen den glawb lebentig, der sonst an die werch tod ist; und jemer ainer guote werch thuot, dessreichlicher wirt sein belonung.« — S. 553: »Weder glaub noch hoffnung, weder mässigkeit noch geduld, weder ander tugent noch aynige guote werch sein got angenäm on sondere gnad gots, die an der lieb hengt. Sonst on die lieb sein all und yglich tugend oder guote werch unformlich, gleich wie schöne geferbte tuoech in der finster unsichtbar, wie geleschte kol on hytz und dürr esst on frucht sein. Wo aber dabei die lieb ist, daselbs erscheinen guote werch in schöner farb und grynnen in lieb, sy sein auch fruchtpar und verdienen angenäme gnad gots, die zulesst den menschen umb seine guote werch, die gewellig sein, fueret zuo gnaden der glory.«

2) Tewtsche Theol. S. 537: »Darüber ist zebeschliessen, daz der gerechten menschen werch, so mit hilf gottes aus freyem willen beschehen, nit alle poes sonder etliche guot sein.« Besonders Fischer bemühte sich, das zu beweisen; er begann seine darauf bezügliche Abhandlung, *assertionis luther. confut*, *p. 394 sqq.* mit dem Satze: *referre plurimum opinor, an asseramus justum neminem carere peccato, an justum in omni opere suo peccare; nam ut illud omnibus pro confesso est, ita istud vehementer offendit plurimos.* Er stützte sich auf die auch von andern römischen Schriftstellern — Berthold, Tewtsche Theol. S. 541 —

zeigt deutlich, wie es mit dem Gutsein dieser verdienstlichen Werke eigentlich steht. Auch die römischen Theologen sprachen es aus, dass erst der Mensch gut werden müsse, ehe er Gutes thun könne; aber sie liessen dies keine Wahrheit werden. Sie stellten als allgemein anerkannt hin, dass kein Christ ganz ohne Sünde sei, und behaupteten dann doch für den Christen die Möglichkeit, dann und wann sündlose Werke zu thun. Darin offenbarte sich, wie sie die Person und die Werke auseinanderhielten; letztere waren ihnen nicht die eigenste, wirkliche Lebensäusserung der ersteren, sondern nur äusserlich mit ihr verbunden; nicht der Christ hatte sie gethan, sondern sie waren nur in ihm oder durch ihn gethan. Was sollte nun jenes Wort von Erneuerung der Person vor neuen guten Werken? Diese Werke waren nicht die Thaten einer in ihrem innersten Wesen wirklich erneuten Person; die letztere war vielmehr in sich dieselbe geblieben, wenn auch jetzt anderes durch sie geschah als zuvor. Dessen, selbst zugegeben, dass es wirklich gut war, durfte sie sich nicht annehmen, denn es war einmal nicht ihr Thun; es konnte also auch in keinem Falle dazu dienen, ihr zur Rechtbeschaffenheit zu verhelfen. Es ist eine innere Unmöglichkeit und logisch undenkbar, dass gute Werke einen noch nicht gerechten Menschen rechtbeschaffen und vor Gott gerecht machen, während es andrerseits selbstverständlich ist, dass der schon Gerechte, der allein gute Werke thun kann, ihrer nicht bedarf, um gerecht zu werden. — Wir sahen, welche wunderlichen Behauptungen die römischen Theologen, welche nicht ganz dem Pelagianismus verfallen wollten, aufstellen mussten, um zu erweisen, dass die guten Werke, die doch nicht des Menschen Werke sind, ihm ein Verdienst begründen könnten, Behauptungen, deren Wahrheit die Stimme des Herzens und des Gewissens widersprechen musste. Wirklich folgerichtig sind nur der Pelagianismus und die rein evangelische Rechtfertigungs-

---

verwandten Worte des Hieronymus: *nos dicimus posse hominem non peccare, si velit pro tempore, pro loco, pro imbecillitate corporea, quamdiu intentus est animus, quamdiu chorda nullo vitio laxatur in cythara; quae si paululum se remiserit, quomodo qui adverso flumine lembum trahit, si remiserit manus, statim retrolabitur et fluentibus aquis, quo non vult, ducitur: sic humana conditio, si paululum se remiserit, discit fragilitatem suam et multa se non posse cognoscit;* und folgerte daraus: *ecce quamdiu fuerit hominis animus attentus nec se remiserit, sed pro viribus jam possibilibus, gratia cooperante, se ipsum ad Deum erigit, non peccat, hoc est in illo opere peccato caret.*

lehre, und jene künstlichen Vermittelungsversuche der vor der biblischen Wahrheit etwas zurückweichenden Theologen Roms entsprachen auch keineswegs dem kirchlichen Leben und den sie beherrschenden Anschauungen. Die römischen Christen liessen es sich nicht einreden, dass die von ihnen vollbrachten Werke nicht ihre Werke sein sollten, und da die Kirche diese Werke als gut anerkannte, erschlossen sie aus ihnen ihre eigene Güte und Gerechtigkeit und setzten ihr ganzes Vertrauen auf ihr gutes Sein und gutes Thun. Aber hielt dies Vertrauen, hielten jene theologischen Beweise Stand in Stunden der Anfechtung? konnte das Gewissen dabei ruhig bleiben auch im Angesichte des Todes?

Von dieser Frage, die unbedingt verneint werden musste, gieng der Widerspruch Luthers und der evangelischen Kirche aus. Es ist eine Thatsache des Lebens und der Erfahrung, dass das Herz keinen Frieden findet, solange noch irgendwie und irgendwann Werke als Grund der Rechtfertigung herbeigezogen werden. Demgemäss ward dem römischen Rechtfertigungsbegriff der allein biblische scharf und klar entgegengestellt. Die Rechtfertigung des Sünders, wo sie überhaupt eintritt, ist eine in sich abgeschlossene und vollendete. Diese Vollendung beruht aber allein darauf, dass dasjenige, weswegen der Mensch vor Gott für gerecht gilt, die im Glauben ergriffene und angeeignete Gerechtigkeit Christi, eine vollendete, der Gehorsam Christi gegen den heiligen Willen Gottes ein vollkommener ist. Um gerecht zu bleiben bedarf es für den Menschen keines andern als eben dessen, wodurch er gerecht ward, des wahren Glaubens. Schon im biblischen Begriffe der Rechtfertigung liegt beschlossen, dass auch die Werke des Wiedergeborenen, selbst wenn sie durchaus rein und gut wären, nicht im mindesten im Verhältnis der Bedingung oder der Steigerung oder auch nur der Erhaltung zum Rechtfertigen stehen können. Immer wäre die Rechtfertigung nicht mehr unabhängig von ihnen vorhanden, wäre also auch noch nie wirklich vorhanden gewesen; immer erschiene das Verdienst Christi als ein unzulängliches; immer wäre es um den Frieden des Gewissens wieder geschehen.

Diese Rechtfertigungslehre war freilich den römischen Theologen unfassbar, wie schon alle ihre Entgegnungen beweisen; und nur daher konnten sie zu dem Vorwurfe kommen und dabei bleiben, dass Luther die guten Werke verbiete. Die evangelischen hingegen brauchten nur eben denselben Rechtfertigungsbegriff zu entwickeln, um zu beweisen, dass dieser Vorwurf ein

unwahrer sei, dass vielmehr von ihnen allein recht gelehrt werde, was gute Werke seien, wie es zu solchen komme und welches ihre Bedeutung sei. Luther hat von Anfang an mit derselben Bestimmtheit, mit welcher er die falsche Beziehung der Werke auf die Rechtfertigung bestritt, das richtige hier stattfindende Verhältnis ausgesagt, und es würde zu weit führen, wollten wir hier auch nur die schlagendsten seiner dies Verhältnis betreffenden Worte zusammenstellen. Wir erwähnen nur Schriften wie den ersten Commentar zum Briefe an die Galater von 1519 und aus dem nächsten Jahre den Sermon von guten Werken und die Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen [1]), wobei freilich an das früher über seine Benützung augustinischer Ausdrücke Gesagte zu erinnern ist. In den Predigten der Kirchenpostille, besonders den Epistelpredigten, häufen sich dann die Ausführungen über Glauben und Liebe, Glauben und Werke.

Luther, der den Satz: gute Werke können nicht geschehen, wenn nicht zuvor der Mensch ein guter geworden ist, genau nahm, ergänzte ihn eben deshalb auch dahin, dass der Mensch, wenn er wirklich ein guter geworden ist, auch gute Werke thun muss, oder vielmehr, dass er nicht anders kann, als Gutes thun, denn er redete allerdings in den ersten Jahren von dieser Liebesthätigkeit des Christen vorwiegend als von einer unausbleiblichen Lebensäusserung, einem ebenso Freiwilligen wie Nothwendigen, nicht als von einem Geforderten, einem »muss.« — Der Sünder wird gerecht, indem er die im Worte ihm angebotene Gnade Gottes, die Gerechtigkeit Christi, im Glauben erfasst und sich aneignet, sich ihrer allein getröstet, auf sie allein sich verlässt, denn Gott rechnet ihm diese vollkommene Rechtbeschaffenheit als seine eigene an. Doch dies nicht allein. Auch das vollkommene Werk und Verdienst Christi ist nicht etwas von seiner Person Abgesondertes, das als solches in Betracht käme; und wiederum der Glaube des Christen ist nicht Ein Thun neben vielem anderen, sondern ist die erste, grundlegende Lebensäusserung seines ganzen neuen Ich, die entschiedene hingebende Richtung seiner Persönlichkeit zu dem in Christo als den gnädigen sich ihm offenbarenden Gott. Durch das Wort, welches die Sünde aufdeckt und straft und dem Gedemüthigten die Gnade vorhält und zu ihr lockt, arbeitet der heil. Geist am Herzen des Menschen und reizt und

1) *Opp. 3, 121 sqq.*; W W. 20, 193 ff.; 27, 175 ff.

führt den ihm nicht widerstrebenden zum Glauben, durch welchen der Mensch in jeder Beziehung ein anderer, ein neuer wird. Das Wirken des Geistes ermöglicht ihm, Christum den für ihn gestorbenen und auferstandenen zu umfassen und sich aneignen; und dies mit dem Herzen erfassen kann gar nicht sein ohne vollständige Hingabe des eigenen Ich an Christum. Das Eine kann als die Kehrseite des Andern bezeichnet werden. Glauben ist das auf die unbedingteste Selbstentsagung folgende persönliche Zusammenschliessen mit dem im Worte sich darbietenden Christo als dem alleinigen Versöhner des göttlichen Zornes, dem alleinigen Erfüller des göttlichen Gesetzes, dem allein vor Gott Gerechten. Dieser vertrauensvollen Hingabe, dem zuversichtlichen Ergreifen des aus lauter Gnade Gebotenen entspricht von Seiten Gottes die Anerkennung, dass der so mit Christo Geeinte gerecht sei; darauf und darauf allein beruht des Glaubenden Friede und Seligkeit. Der mit Christo Geeinte besitzt aber eben hierin auch den kräftigen Anfang eines ganz neuen Lebens. Schon ehe der Glaube zum Durchbruche kam, wirkte der heil. Geist erneuernd an der Persönlichkeit des Menschen und bahnte eine Umgestaltung derselben an. Diese tritt ein im Glauben, in welchem der Mensch aus seiner Gott abgewandten Lebensrichtung in die entgegengesetzte entschieden übertritt. Christus, der den Glaubenden in seine Lebensgemeinschaft aufnimmt, theilt sich mit seinem ganzen göttlichen Leben ihm mit. Jesus Christus, der vollendete Gottmensch, giebt ihm seinen heil. Geist, der nun nicht mehr von aussen am Geiste des Menschen arbeitet, sondern in die innerlichste Verbindung mit ihm tritt, so dass der Mensch den Geist Christi, von dem er sich unterscheidet, doch nicht mehr als im Gegensatz zu sich befindlich fühlt. Sein Ich ist dasselbe wie früher und doch in seiner sittlichen Artung ein ganz anderes, ein wiedergeborenes. Er fühlt sich von dem heiligen Willen Gottes gebunden, und doch in sich frei, da der Gotteswille nicht mehr ein seinem Ich widersprechender ist. Dass solche innerlichste Vereinigung des göttlichen und des menschlichen Geistes möglich sei, braucht dem Wiedergeborenen nicht erst bewiesen zu werden; er hat sie erfahren, und eben diese Lebenserfahrung hilft ihm, wenn er theologisch forscht, auch über die Zweifel an der Möglichkeit hinweg, Zweifel, von denen er erkennt, dass sie vom Bewusstsein des natürlichen Menschen ausgehen.

Wenn nun aber die Persönlichkeit des Menschen eine neue geworden ist, so wird auch sein ganzes Leben ein neues;

es wird ein Leben Christi im Leben des mit ihm geeinten Menschen; ein Wirken des Geistes Christi durch den Geist des Wiedergeborenen. Der lebendige Mensch kann nicht anders als sein Leben äussern; sowie also der Anfang des neuen Lebens wirklich in ihm gesetzt ist, offenbart es sich auch, ohne dazu irgendwie genöthigt zu sein, denn alles wahre Leben ist seinem Wesen nach ein freies, welches keines Zwanges bedarf, sondern den Trieb in sich selbst trägt. Die Mannigfaltigkeit der Lebensäusserungen ergiebt sich dem Christen von selbst durch die Mannichfaltigkeit seines Verhältnisses zu alle dem, was er von seinem Ich unterscheidet. Er ist in eine Welt hineingesetzt, in der und an der er den Willen Gottes zu erfüllen hat, welchen der ihm innewohnende Geist Gottes ihm offenbart und zu dessen Erfüllung derselbe Geist ihm die Kraft verleiht. Alles, was der neugewordene Mensch fortan als solcher thut, ist ein gutes Thun, alle seine einzelnen Werke sind gute Werke; und es sind wirklich s e i n e Werke, denn er selbst, seine Persönlichkeit, bethätigt sich in ihnen. Aber darum dienen sie ihm doch nicht zur Rechtfertigung. Der wahrhaft Gläubige kann dies gar nicht denken. Wer auf sein Thun schaut mit der Absicht, dadurch vor Gott sich zu rechtfertigen, bekundet eben damit einen Mangel seines Glaubens, denn dieser ist nur da in Wahrheit vorhanden, wo er auf Christum allein sich verlässt. Einem solchen zeigt dann auch die Stunde der Anfechtung und des Todes bald das Falsche seiner Einbildung; denn alle guten Werke des Christen sind doch nicht vollkommen, begründen, kein Verdienst vor Gott, und zwar eben deshalb weil sie s e i n e Werke sind. Er ist ein anderer, ein neuer Mensch geworden, der mit Gott in Gemeinschaft steht; er ist im Reiche Gottes, also nicht mehr unter der Herrschaft der Sünde. Andererseits aber ist er doch noch der alte, insofern er immer noch die Sünde als seine Sünde in sich spürt und mit ihr zu ringen hat; und nicht nur in seiner Leiblichkeit empfindet er sie, sondern auch in seinem Geiste. Er fühlt und erkennt sich selbst als ein Doppelwesen, in welchem der alte und der neue Mensch um die Herrschaft streiten. Der neue Mensch ist in ihm geboren und wächst durch den Geist Christi, aber er ist noch nicht ausgereift, noch nicht vollendet, und er ist nie allein. Diese Doppelheit wohnt darum auch allem Thun des Christen bei. Selbst wenn es stets und ununterbrochen ein solches wäre, in welchem der Geist Christi seine Herrschaft offenbarte, wäre es doch noch kein unbedingt gutes, keine vollkommene Erfüllung des heiligen

Willens Gottes, sondern durch die dem Thäter anklebende Sünde verunreinigt. Auch der Christ sündigt noch in jedem guten Werke, welches er thut; seine Werke, für sich betrachtet, würden ihn vor Gott nur verdammen [1]). Er hat auch für sie unaufhörlich um Vergebung zu bitten und kann nur den Frieden seiner Seele bewahren, wenn er von ihnen zu dem allein vollkommenen Verdienste Christi flüchtet und dies seine einzige Hoffnung sein lässt. Der Christ kann nicht ohne gute Werke sein, aber gerecht wird und ist und bleibt er nicht durch sie, sondern vor ihnen und abgesehen von ihnen, ja trotz ihrer.

Nicht blos an Einem Orte hat, wie schon bemerkt, Luther über die innere Verbindung von Glauben und Werken sich ausgesprochen, kaum aber irgendwo so im Zusammenhange kurz und klar wie 1522 in der bekannten Vorrede zum Römerbriefe: »Gnade und Gabe sind des Unterschieds, dass Gnade eigentlich heisset Gottes Gunst, die er zu uns trägt bei sich selbst, aus welcher er geneigt wird, Christum und den Geist mit seinen Gaben in uns zu giessen, wie das aus dem 5. Capitel klar wird, da er spricht: Gnade und Gabe in Christo. Ob nu wohl die Gaben und der Geist in uns täglich zunehmen und noch nicht vollkommen sind, dass also noch böse Lüste und Sünde in uns überbleiben, welche wider den Geist streiten, wie er saget Röm. 7 und Gal. 5 und wie Genes. 3 verkündiget ist der Hader zwischen des Weibes Samen und der Schlangen Samen: so thut doch die Gnade soviel, dass wir ganz und für voll gerecht für Gott gerechnet werden. Denn seine Gnade theilet

1) Schon früh sprach Luther diesen Satz aus, so 1518: *nullus hominum novit, quoties peccet mortaliter etiam in bonis operibus propter vanam gloriam; opp. v. 1, 382* und zu Heidelberg: *justorum opera essent mortalia, nisi pio Dei timore ab ipsismet justis ut mortalia timerentur; opp. v. 1, 388, 393; 2, 252, 285.* Gerade dies nahmen ihm aber die Römischen besonders übel, so dass der Pabst den Satz verdammte: *in omni opere bono justus peccat, Luth. opp. ed. Jen. 2, 324b,* die pariser Theologen hierzu wie zu dem Satze: *omne opus bonum optime factum est peccatum veniale,* bemerkten: *utraque harum propositionum est falsa, piarum aurium offensiva et bonorum operum infamativa, C. R. 1, 380,* und Fischer v. Rochester ihn eingehend zu widerlegen suchte, *assert. luther. confut. p. 394a sqq.,* während Oecolampad 1524 schrieb: *fermento veteri fermentata est natura nostra, atque adeo etiam intima infecit et corrupit morsus serpentis, ut nihil inde prodeat, quin vetustatem illam damnabilem sapiat. Proinde hoc sensu non aberrant, qui justum quatenus a primo Adam est, in quocumque bono opere peccare asserunt; in ep. I Joan. p. 16b, 50a.*

und stücket sich nicht, wie die Gaben thun, sondern nimmet uns ganz und gar auf die Huld um Christus unsers Fürsprechers und Mittlers willen und um dass in uns die Gaben angefangen sind. Also verstehest du denn das 7. Capitel, da sich St. Paulus noch einen Sünder schilt und doch im 8. spricht, es sei nichts Verdammliches an denen, die in Christo sind, der unvollkommenen Gaben und des Geistes halben. Um des ungetödteten Fleisches willen sind wir noch Sünder; aber weil wir an Christum gläuben und des Geistes Anfang haben, ist uns Gott so günstig und gnädig, dass er solche Sünde nicht achten noch richten will, sondern nach dem Glauben in Christo mit uns fahren, bis die Sünde getödtet werde. Glaube ist nicht der menschliche Wahn und Traum, den Etliche für Glauben halten. Und wenn sie sehen, dass keine Besserung des Lebens noch gute Werke folgen, und doch vom Glauben viel hören und reden können, fallen sie in den Irrthum und sprechen: der Glaube sei nicht genug, man müsse Werke thun, solle man fromm und selig werden. Das macht, wenn sie das Evangelium hören, so fallen sie daher und machen ihnen aus eigenen Kräften einen Gedanken im Herzen, der spricht: ich gläube. Das halten sie denn für einen rechten Glauben. Aber wie es ein menschlich Gedicht und Gedanken ist, den des Herzens Grund nimmer erfähret, also thut er auch nichts und folget keine Besserung hernach. Aber Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott Joh. 1 und tödet den alten Adam, machet uns ganz ander Menschen von Herz, Muth, Sinn und allen Kräften und bringet den heil. Geist mit sich. O es ist ein lebendig, schäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, dass unmöglich ist, dass er nicht ohne Unterlass sollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werk zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan und ist immer im Thun. Wer aber nicht solche Werke thut, der ist ein glaubloser Mensch. tappet und siehet um sich nach dem Glauben und guten Werken und weiss weder, was Glaube noch gute Werke sind, wäschet und schwatzet doch viel Wort vom Glauben und guten Werken, Glaube ist eine lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade. so gewiss, dass er tausendmal darüber stürbe. Und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade machet fröhlich, trotzig und lüstig gegen Gott und alle Creaturen, welches der heil, Geist thut im Glauben. Daher ohne Zwang willig und lüstig wird Jedermann Gutes zu thun, Jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und Lob, der ihm solche Gnade erzeiget

hat, also dass unmöglich ist, Werk vom Glauben scheiden, ja so unmöglich, als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden«[1]).

So lehrte Luther, so lehrte die evangelische Kirche, wo überhaupt evangelisch gepredigt ward[2]); und die Macht der Wahrheit bewährte sich auch an den Gegnern. Es ist schon mehrfach darauf hingewiesen, dass sie wichen, und zwar um

---

1) W W. 63, 123 ff. Dazu vgl. z. B. v. 1519 *opp. 3, 220: justificato sic corde per fidem, quae est in nomine ejus, dat eis Deus potestatem filios Dei fieri, diffuso mox spiritu sancto in cordibus eorum, qui caritate dilatet eos ac pacatos hilaresque faciat, omnium bonorum operatores, omnium malorum victores, etiam mortis contemtores et inferni. Hic mox cessant omnes leges, omnium legum opera, omnia sunt jam libera, licita et lex per fidem et caritatem est impleta.* Oder W W. 19, 198: »dieser Glaube bringet alsobald mit sich die Liebe, Friede, Freude und Hoffnung. Denn wer Gott trauet, dem giebet er sobald seinen heiligen Geist.« — S. 203: »nun ist droben gesagt, dass solche Zuversicht und Glaube bringet mit sich Liebe und Hoffnung; ja, wenn wirs recht ansehen, so ist die Liebe das erste oder je zugleich mit dem Glauben. Denn ich möchte Gott nicht trauen, wenn ich nicht gedächte, er wolle mir günstig und hold sein, dadurch ich ihm wieder hold und beweget werde, ihm herzlich zu trauen und alles Gutes zu ihm versehen.« — S. 206: »Dieweil denn menschlich Wesen und Natur kein Augenblick mag sein ohne Thun oder Lassen, Leiden oder Fliehen — denn das Leben ruhet nimmer, wie wir sehen —; wohlan, so hebe an wer da will fromm sein und voll guter Werke werden, und übe sich selbst in allem Leben und Werken, zu allen Zeiten an diesem Glauben, lerne stetiglich alles thun und lassen in solcher Zuversicht; so wird er finden, wieviel er zu schaffen hat und wie gar alle Dinge im Glauben liegen und nimmer müssig mag werden. — Darum ist die Rede, so Etliche sagen: es sind gute Werke verboten, wenn wir den Glauben allein predigen, gleich der Rede, als wenn ich spreche zu einem Kranken, hättest du die Gesundheit, so hättest Du die Werke der Gliedmaassen alle, ohne welche aller Gliedmaassen Wirken nichts ist; und er wollte daraus nehmen, ich hätte aller Gliedmaassen Werke verboten, so ich doch gemeinet, die Gesundheit zuvor muss sein und wirken alle Werke aller Gliedmaassen: also auch, der Glaube muss Werkmeister und Hauptmann sein in allen Werken, oder sein gar nichts.« Aus der Kirchenpostille vgl. etwa W W. 7, 8 ff., 167, 236; 8, 61; besonders 10, 19—28. Mel. schrieb 1522: *concionatus est Martinus postero die de fide deque operibus communia illa, quae solet, C. R. 1, 578.*

2) Es werde hier nur erinnert an die oben S. 51 genannten evangelischen Zeugen. Von Mel's *Loci comm.* gehört hierher S. 220 ff. meiner Ausgabe. Oecolampad schrieb schon 1521 in: *Quod non sit onerosa christianis confessio paradoxon. E^b: si Christum Deum et salvatorem*

so mehr, je ehrlicher und wahrheitsliebender sie waren. Das auffälligste Beispiel hiervon war der Franziskaner Schatzgeier; er kam den Evangelischen soweit entgegen, dass ihm noch heute von Theologen seiner Kirche vorgeworfen wird, er habe die rechte Grenze überschritten [1]). Er wollte es mit der Sünde durchaus nicht leicht nehmen, so dass er erklärte, die in der Erbsünde gestorbenen Kinder fallen dem Verderben anheim [2]), die Folgen des Sündenfalles für das ganze Geschlecht als tief einschneidende schilderte und von der auch allen guten Werken noch anklebenden Schwäche sprach. Jeder Gerechte müsse noch um Vergebung seiner Sünden bitten, alle unsere Gerechtigkeit sei wie ein beflecktes Tuch, in allen guten Werken sei Sünde [3]). Aber Gott hat von Ewigkeit her beschlossen — fuhr er dann fort — durch Christum alle Erwählten selig zu machen. Der heilige Wille Gottes ist die erste Ursache aller Dinge und die höchste

---

tuum esse vere credideris, minime otiosa erit ea fides, brevi ad summa opera te exstimulabit. Fieri non potest, ut torpescas, modo non sis incredulus. Eine treffliche Schilderung von dem unbefriedigten Zustande der Werkgerechten gab Bugenhagen in seinem Psalmencommentar S. 237.

1) Werner, Gesch. der apologetischen und polemischen Literatur 4, 168.

2) *Scrutinium divin. script. p. 50a: parvuli in originali peccato decedentes filii sunt irae et damnationis et ad congeriem pertinent reproborum.*

3) *52a: sequitur infirmitas in omni bono opere. 52b: tota natura subversa et depravata ad eliciendum actus naturae institutae valet minime, quantumcunque etiam per gratiam, virtutes et spiritus sancti dona repararetur. Nam per haec quidem restauratur ad salutem, non autem ad primordialis status libertatem. Duplex itaque omnibus actibus nostris et intellectualibus et affectualibus et executivis inest vitium, etiam nostris justitiis: unum privative utpote, quia in statera divinae justitiae minus habentes inveniuntur; aliud positive, siquidem amor privatus, quem ad se ipsum gerit spiritus humanus ad carnem quoque et quampiam rem aliam creatam, nostrae naturae destitutae adeo inhaeret tenacissime, quod nunquam elicit actum ita purissime et integerrime in Deum propter se ipsum ut summum bonum relatum et tendentem, quin aliquid concurrat de praedicto privato amore. 53b: secundum hunc intellectum omnes justitiae nostrae sunt sicut pannus menstruatae, sic quod nullus actus de communi lege adeo est perfectus, quin a justitia reprobari possit (!) tanquam minus habens. Igitur in omni actu nostro est peccatum et vitium, quoad actum in se et ad elicientem relatum, unde factum est nobis ita connaturale ut sine peccato esse non possimus, quantumcunque per sacramenta purificemur.*

Regel aller Gesetze. Dieser Wille, die oberste Gerechtigkeit, entscheidet über Verdienst und Verdienstlosigkeit, über Lohn und Strafe; was ihm gefällt, ist deshalb gut; jedes Ding ist so hoch zu schätzen, wie er es werthet. Demgemäss ist keine That des Menschen Sünde, die Strafe verdiene, wenn sie nicht dem göttlichen Willen misfällt. Hat Gott kein Misfallen an einer That, so erfolgt keine Strafe, mag sie noch so unvollkommen sein. Gott kann jede menschliche Handlung billigen und als verdienstlich annehmen, so dass er ihr, die nach der strengen Gerechtigkeit nur Sünde genannt werden könnte, Belohnung zuerkennt. Eine That also, die Gott so werthet, dass er für sie himmlischen Lohn aussetzt, muss Verdienst genannt werden, mag sie in sich noch so mangelhaft sein. Und dann dürfen wir volles Vertrauen haben, nicht zwar auf die Werke selbst, sondern durch die guten Werke auf Gott, der ja oft genug denen, die ihm dienen, Lohn verheissen hat [1]). Die Schrift bezeichnet hinlänglich, was die Werke bei Gott erwirken: sie sänftigen den strafenden Zorn Gottes und erlangen gegen die Feinde den göttlichen Schutz; sie verdienen ein längeres Leben, sind Zeugnisse des im Herzen grünenden Glaubens und geben dem Nächsten ein gutes Beispiel; gegen Kleinmuth und Verzweiflung schirmen sie und erwecken die Hoffnung auf ewigen Lohn. Die volle Liebe freilich sieht gar nicht auf den Lohn, sondern allein auf Gott, und Eine That in solcher Liebe vollbracht verdient mehr als zehntausend Werke, bei denen an

---

1) 59^{b}: *igitur actus talis ad Deo sic in ratione meriti acceptatus, pro quo aeternam vult dare remunerationem, quantumcunque in se sit defectuosus et vitia supradicta habens innexa, simpliciter tamen loquendo non peccatum est dicendus, sed meritum, et ipse eliciens actum talem non peccare in eo est censendus, sed mereri. Quia enim a Deo acceptatur, bonus est et praemio aeterno dignus; debet equidem nominari non qualis est in se vel ab eliciente procedens, sed qualis est in divino judicio infallibili; unde eliciens in eo non peccat, sed meretur. Secundum hunc intellectum non peccamus in omnibus actibus et operibus nostris; verum quum divinam ignoremus acceptationem, debemus nos ipsos semper reputare peccatores et justitias nostras immundas pro nostra humiliatione et servos pronuntiare inutiles; nihilominus tamen quum juxta S. Jacobi dictum misericordia superexaltet judicium et misericordiâ domini plena sit terra, plenam concipere possumus fiduciam, non quidem in ipsa opera, sed et ipsis operibus bonis in Deum. Nam cur fidelis non praestolabitur fide plena et sincera fiducia, quod Deus multipliciter in utriusque instrumenti promittit pagina. Promittit autem servientibus sibi mercedem.*

die Belohnung gedacht ist. — Wie nun aber der Mensch wissen könne, welche Werke denn von Gott als lohnwürdig und verdienstlich angesehen werden, was er doch zu seiner Beruhigung durchaus wissen müsste, sagt Schatzgeier nicht, wenn man die aber keineswegs befriedigende Antwort nicht in dem Schlusssatze finden will: in seiner Herablassung zur menschlichen Schwäche hat Gott einige wenige Gebote als unbedingt verbindlich hingestellt; wer die übertritt, verfällt dem ewigen Tode; die andern Vergehungen dagegen erachtet Gott als vergebungsfähig und will sie nur zeitlich strafen [1]).

Den römischen Theologen gieng dieser in der Absicht auszugleichen und zu vermitteln gemachte Versuch zu weit und doch konnten die evangelischen die dargebotene Hand noch nicht annehmen. Es zeigte sich, dass wirkliche Verständigung mit Keinem möglich ist, der noch auf dem Grunde der römischen Theologie steht und mit den dort herrschenden Voraussetzungen nicht vollständig gebrochen hat, denn sie sind in ihrem innersten Wesen unevangelisch. Auch Schatzgeiers Lehre bestand nicht den Probierstein der Frage: kann der Christ dabei seines Heiles gewiss sein und ruhig dem Tode entgegengehen? Die Reformatoren konnten ebensowenig diesem Annäherungsversuche gegenüber von der Strenge ihrer auf die Schrift gegründeten Lehre etwas nachlassen, wie sie sich beirren lassen durften, als mit den Römischen der einstimmige Chorus der Wiedertäufer sich verband und die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben ein Faulpolster nannte, welches der Untergang aller Sittlichkeit sei. Christus habe gesagt: willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote; darum sei es mit dem Glauben allein ohne die Werke nicht genug zur Seligkeit. Christus sei uns durch Leiden und Tod in die Herrlichkeit des Vaters voraufgegangen; darum müssen wir ihm also auch nachkommen, wie er denn gesagt habe: wer nicht ver-

1) 62ª: *piissimus Deus humanam videns naturam justitia nudatam vitiatam, depravatam et totam submersam — sensus enim et cogitatio humani cordis in malum proni sunt ab adolescentia sua — naturae condescendit fragilitati, unde leges praefixit obligatorias et paucissimas, quarum transgressio morte animadvertenda sit aeterna; quam sicut solus infligere potest, sic solus sub ejus poena potest condere leges, unde quantum lex quaelibet alia participat de obligatoria lege divina, tantum ejus transgressioni de poena correspondet aeterna. Porro alias offensas praeter illas venia dignas censet, temporali diluendas poenâ.*

lässt Vater, Mutter, Schwester, Bruder, Weib, Kind, Haus und Aecker und nimmt sein Kreuz auf sich und folget mir nach, der ist mein nicht werth; man müsse also nicht allein glauben und thun, sondern dazu auch leiden, wolle man selig werden. Melchior Ring schalt die Wittenberger, die nur einen faulen, todten Glauben lehrten und die Werke verhinderten; Münzer wäre der rechte Held im Predigen, durch dessen Wort die Kraft Gottes gewaltig wirkte; der würde in Einem Jahre mehr ausrichten, als tausend Luther ihr ganzes Leben lang [1]). »Wie man sich bekehre — schrieb Denk — siehet man täglich wohl, nämlich dass man je länger je ärger wird, oder was man sich bessert, thut man allein zu einem Schein. Der Baum lässt sich wohl mit seinen Blättern hübsch ansehen, aber er trägt doch nichts denn Holzäpfel. Wir haben eben Reue, wie wenn Einer seinen Bruder an den Backen schlägt und sagt: verzeihe mirs, ich habs nicht gern gethan« [2]). Es gab freilich ungeschickte Prädicanten genug, besonders ausgelaufene Mönche, die in unsinnigster Weise von christlicher Freiheit schwatzten und die Werke bestritten; aber deren Treiben brauchten die Reformatoren sich nicht zurechnen zu lassen. Jene handelten durchaus der seelsorgerlichen Weisheit und zarten Rücksicht Luthers zuwider, wie er sie schon 1520 im Sermon von den guten Werken aussprach: »man soll die Schwachgläubigen, die gerne wollten wohlthun und Besseres lernen und es doch nicht begreifen mögen, in ihren Ceremonien nicht verachten, so sie daran glauben, als sei es mit ihnen gar verloren, sondern ihren ungelehrten, blinden Meistern die Schuld geben, die sie den Glauben nie gelehrt, so tief in die Werke geführt haben, und soll sie sänftiglich und mit säuberlicher Musse wieder heraus in den Glauben führen, wie man mit einem Kranken umgehet und zulassen, dass sie etlichen Werken eine Weile lang um ihres Gewissens willen nach anhangen und treiben, als die nöthigen zur Seligkeit, bis sie den Glauben recht fassen: auf dass nicht, so wir sie so geschwind herausreissen wollen, ihr schwach Gewissen ganz zerschellet und verwirret werde und weder Glau-

1) So berichtet Menius, Luth. W W. wittenb. Ausg. 2, 270a. Denk zieh die ev. Rechtfertigungslehre des Antinomismus, vgl. Vom Gsatz Gottes A 5a, wollte dann aber dem Erfüllen des Gesetzes doch alles Verdienstliche absprechen, B 2b. Wie kleinlich gesetzlich die Täufer selbst das christliche Leben auffassten, siehe z. B. Uhlhorn, Urb. Rhegius S. 106—108.

2) Vom Gsatz Gottes B 1b.

ben noch Werke behalten« [3]). Und als dann bei der Visitation die gräuliche, aus der römischen Zeit noch herstammende, Zerrüttung der Gemeinden offenbar ward, wies man in dem Unterrichte der Visitatoren an die Pfarrherren die Geistlichen an, vom rechten Glauben zu lehren und wie man nur durch aufrichtige Busse dazu komme, dann aber auch den Weg der Heiligung zu zeigen. »Das dritte Stück christliches Lebens ist gute Werke thun, als Keuschheit, den Nächsten lieben, ihm helfen, nicht lügen, nicht betrügen, nicht stehlen, nicht todtschlagen, nicht rachgierig sein, nicht mit eigener Gewalt rächen u. s. w. Darum sollen abermals die zehn Gebote fleissig gepredigt werden, darin denn alle guten Werke verfasset sind. Und heissen darum gute Werke, nicht allein dass sie dem Nächsten zu gute geschehen, sondern auch, dass sie Gott geboten hat, derhalben sie auch Gott wohlgefallen. Gott hat auch kein Wohlgefallen an denen, die sie nicht thun, wie Micha am sechsten stehet: o Mensch, ich will dir zeigen, was gut ist und was Gott von dir fordert, nämlich das Rechte thun, ja thun, was recht ist, Busse haben, dem Nächsten Gutes zu thun und in Furcht vor Gott wandeln« [2]). Damit war in keiner Weise gegen früher etwas zurückgenommen oder gar ein Mangel ausgebessert; als unterscheidend dürfte man nur bemerken, dass Melanthon hier das »muss«, die Nothwendigkeit der guten Werke hervorhob als von Gott gebotener und im Einzelnen angab, was unter ihnen zu verstehen sei. Besonders an letzterem hatte aber doch auch Luther es nie fehlen lassen, und vornehmlich im Gegensatze gegen die römische Beschränkung der verdienstlichen Werke auf das von der Kirche gebotene Thun und noch enger

---

1) W W. 20, 210.

2) *C. R. 26, 53;* dazu *63*: »zu dem dritten stucke Christliches Lebens, das ist, zu guten werken, gehört auch, dass man wisse, wie man sich ynn trübsal halten soll.« Gleichzeitig im Comm. z. Colosserbr. heisst es *p. 6b : Colossenses benefaciunt sanctis non tanquam foeneratores, ut parvis officiis magna bona emant; — sed sancti ideo benefaciunt, quia sciunt, id velle Deum, et voluntatem Dei aestimant ex promissis praemiis, bona opera faciunt, non ut mereantur aliquid. Sciunt enim sibi jam ante gratis donata esse omnia eaque nullis meritis humanis comparari aut aestimari posse. Sed illa ipsa praemia oscitant eos et accendunt, ut vicissim cupiant placere Deo et gratitudinem suam aliquo modo ostendere. Nec sunt hujusmodi benefacta pretium, .quo merces emitur sed quum jam acceperint mercedem et possideant, gratitudinis exempla.* Dazu v. 1529 *nova scholia in Proverbia p. 35b* zu 10, 12. Vgl. ob. S. 69 ff.

auf die Mönchstugenden betont und erwiesen, dass das ganze Berufsleben des gläubigen Christen in seiner vollen Mannigfaltigkeit ein Gott wohlgefälliges sei. Und ebenso hatte er oft genug von der Nothwendigkeit des rechten Lebens gesprochen, aber weniger von einer gesetzlichen Nothwendigkeit, einer zwingenden Verpflichtung, als von einer selbstverständlichen im Wesen des Glaubens gelegenen Nothwendigkeit; der wahrhaft gläubige Christ könne nicht anders als Gutes thun. Dabei blieb er auch jetzt. In seinem Bekenntnisse 1528 erwähnt er die Früchte des Glaubens nur wie nebenbei als ganz selbstverständlich. Drei Orden habe Gott gestiftet, in denen der Christ ihm dienen solle: das Priesteramt, den Ehestand, die weltliche Obrigkeit. »Ueber diese drei Stifte und Orden ist nun der gemeine Orden christlicher Liebe, darin man nicht allein den dreien Orden, sondern auch ingemein einem jeglichen Dürftigen mit allerlei Wohlthat dienet, als speisen die Hungrigen, tränken die Durstigen u. s. w., vergeben den Feinden, bitten für alle Menschen auf Erden, leiden allerlei Böses auf Erden. Siehe, das heissen alles eitel gute heilige Werke. Dennoch ist keiner solcher Orden ein Weg zur Seligkeit, sondern bleibt der einzige Weg über diese alle, nämlich der Glaube an Jesum Christum. Denn es ist gar ein viel anderes, heilig und selig sein. Selig werden wir allein durch Christum; heilig aber beide, durch solchen Glauben und auch durch solche göttliche Stifte und Orden« [1]). In Marburg begnügte er sich mit den kurzen Worten des zehnten Artikels: »dass solcher Glaube durch Wirkung des heil. Geistes hernach, so wir gerecht und heilig dadurch gerechnet und worden sind, gute Werke durch uns übet, nämlich die Liebe gegen den Nächsten, beten zu Gott und leiden allerlei Verfolgung.« Und noch mehr zog er zusammen, als er seine Arbeit für die schwabacher Zusammenkunft noch einmal durchsah. Im Anschlusse daran, dass der Glaube nicht ein menschliches Werk sei [2]), fuhr er fort: »solcher Glaube, weil er nicht ein bloser Wahn oder Dünkel des Herzens ist, sondern ein kräftiges, neues, lebendiges Wesen, bringt er viel Frucht, thut immer Gutes, gegen Gott mit loben, danken, beten, predigen und lehren, gegen den Nächsten mit Liebe, dienen, helfen, rathen, geben und leiden allerlei Uebels bis in den Tod.«

---

1) W W. 30, 367. Dazu vgl. Luthardt, die Ethik Luthers in ihren Grundzügen, S. 63 ff.

2) Vgl. ob. S. 184.

Schon diese äussere Kürze deutet an, dass der Streit mit den Schweizern auf die Fassung dieses Artikels seitens der Evangelischen keinen Einfluss hatte. Der von Melanthon 1529 ausgesprochene Verdacht ward bald aufgegeben [1]). Wir brauchen also Zwinglis Lehre von den Werken hier nicht ausführlich darzustellen. Nur soviel werde bemerkt, dass er von einem Verdienen nicht das Geringste wissen wollte; — wie hätte er wohl können, da ihm der Mensch ein schlechthin willenloses Werkzeug in der Hand des unbedingten, allmächtigen Gottes war? [2]) — dass aber andererseits es bei ihm auch nicht zu einem wirklich sittlichen Handeln des Christen selbst kam; denn nach Zwinglis Voraussetzungen war eine völlige und bleibende Vereinigung des göttlichen Geistes mit dem Menschen nicht möglich, in Folge wovon alles menschliche Thun nun auch nicht ein freies blieb, sondern die Art des Gesetzlichen erhielt [3]). Wirkliche Sittlichkeit und Heiligung ist nur möglich bei dem schon durch den Glauben Gerechtfertigten; und eine gesunde Sittenlehre lässt sich nur entwerfen auf Grund der reinen evangelischen Glaubenslehre, wenn der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben ihre allbeherrschende Stellung bewahrt und sie durchaus unverletzt erhalten wird.

Als Melanthon das Bekenntnis ausarbeitete, wich er von seinen jüngsten Vorlagen insoweit ab, dass er in beiden Artikeln wieder das »soll« und »muss« hervorhob [4]). Es mochte von ihm geschehen, um den Gegnern damit alle Einreden abzuschneiden, wie sie sich denn ja auch hiermit, es in ihrem Sinne deutend, zufrieden erklärten; man wird aber nicht übersehen dürfen, dass eben diese Aenderung in seinem Charakter begründet war und seiner ganzen Theologie entsprach. Dass sie eine glückliche war, wird sich allerdings bezweifeln lassen; aber

1) *C. R. 1, 1099*: »zum Vierten reden sie und schreiben unschicklich davon, wie der Mensch vor Gott gerecht geschätzt werde, und treiben die Lehre vom Glauben nicht genugsam, sondern reden also davon, als wären die Werk, so dem Glauben folgen, dieselbige Gerechtigkeit.«

2) Vgl. *Zw. opp. 3, 98, 252;* auch *1, 187.*

3) Ich verweise auf Zeller in den Theolog. Jahrbb. 1853 S. 511 ff.

4) *opera mandata* will nicht einzelne Werke als von Gott sonderlich befohlene und deshalb zu verrichtende hervorheben. sondern das christliche Thun überhaupt als ein Erfüllen göttlichen Wollens und Gebietens und insofern als nothwendiges hinstellen; vgl. symb. BB. S. 120 §. 68.

darum kann man doch nicht sagen, dass er Unrichtiges in das Bekenntnis eingeführt habe. Eine wirklich gesetzliche Ausdeutung dieses »soll« und »muss« wird schon durch den Zusammenhang mit dem vierten Artikel und durch den Ausdruck »Früchte« abgeschnitten; noch mehr durch die weiteren Ausführungen im zwanzigsten Artikel.

VII. VIII. Von der Kirche. Was die Kirche sei.

Es geschah nicht zufällig, dass Johann Eck in seinem Melanthon entgegengesetzten *enchiridion locorum communium* mit »dem damals noch ziemlich unentwickelten« [1]) *locus* von der Kirche den Anfang machte [2]). Noch neuerdings ist ihm Lämmer in seiner vortridentinisch-katholischen Theologie des Reformationszeitalters in dieser Anordnung gefolgt mit dem Bemerken: »dass ich die Lehre von der Kirche in den principiellen Vordergrund gestellt, ist darum geschehen, weil in ihr auch nach der berechtigten Anschauung der in Rede stehenden Theologie die andern Bestandtheile des Lehrbegriffs ihre letzte Haltung haben« [3]). Diese Bemerkung ist ebenso richtig, wie die darin ausgesagte Thatsache, die grundlegliche Bedeutung der Lehre von der Kirche für die römische Theologie, bezeichnend. Die Geschichte der Reformation selbst hat es bezeugt, dass die eben angeführte Bemerkung richtig ist, denn gleich zu Anfang zogen die Gegner Luthers diese Lehre in den Streit hinein [1]), und dieselbe Geschichte bewies es, wie verhängnisvoll dieser innere Zusammenhang für die römische Kirche war.

---

1) So sagt Werner selbst, Gesch. der apolog. und polemischen Literatur 4, 121.

2) *De ecclesia et ejus authoritate;* dies ist wohl zu beachten; die nächsten *loci* handeln *de conciliis generalibus, de primatu sedis apostolicae.* Eberlin schrieb 1523 in »Ain kurtzer gschrifftlicher bericht etlicher punkten halb Christlichs glaubens.« A 3a: »der artikel von christlichen kirchen, von jrem haupt, jrer gewalt, jren gsatzen ist der thürangel, darin gar by alle andern widerspennigen punkten (yetz fürgetragen in der welt) getriben vnd begriffen werden.«

3) a. a. O. S. VI.

1) Vgl. Einleitung 1, 90, 105.

Prierias schrieb bei Beginn seines Auftretens gegen Luther die Sätze: »die allgemeine Kirche ist wesentlich die Summe aller an Christum Glaubenden, die zur Verehrung Gottes berufen sind. Ihrer Kraft nach, im Keime, ist sie die römische Kirche, das Haupt aller Kirchen, und der Pabst. Die römische Kirche erscheint im Cardinalcollegium, ihre Kraft, ihre Zusammenfassung aber, im Pabste, der das Haupt der Kirche ist, doch anders als Christus« [1]. Man hat nun zwar gesagt, er habe hier von den Befugnissen und der Stellung des Pabstthumes einseitig geredet [2], aber in Wirklichkeit war doch, was er aussprach, die Anschauung der meisten römischen Theologen jener Zeit; was sie von der Kirche lehrten, stimmte in allem Wesentlichen mit den Sätzen des Prierias überein. Worauf es ihnen aber besonders ankam, sieht man z. B. aus den Einwendungen, welche sie gegen die Lehre des Bekenntnisses erhoben: dadurch würden die Bösen und Sünder von der Kirche ausgeschlossen [3]. Sie hielten eine ganz bestimmte, äusserlich wahrnehmbare Gestalt, die sie dann in der römischen Kirche fanden, als zum Wesen der Kirche nothwendig.

Die Kirche, der Leib Christi, besteht aus drei Theilen; der eine triumphiert im Himmel, der andere büsst im Fegfeuer, der dritte streitet hier auf Erden [4]. Die Anfangszeit der irdischen Kirche war von Abel bis auf den Herren Jesum, wo man glaubte, Christus werde künftig erscheinen. Seitdem, nämlich von Christo bis auf den letzten gerechten Menschen, heisst die Kirche die christliche, in welcher man glaubt, Christus sei gekommen. Dieselbige christliche Kirche hat der Herr auf sich selbst als einen beständigen Fels gebaut und zum ersten Grund-

---

1) *opp. v. 1, 346: ecclesia universalis essentialiter est convocatio in divinum cultum omnium credentium in Christum. Ecclesia vero universalis virtualiter est ecclesia romana, ecclesiarum omnium caput, et pontifex maximus. Ecclesia romana repraesentative est collegium cardinalium, virtualiter autem est pontifex summus, qui est ecclesiae caput, aliter tamen quam Christus.* Zum ersten Satze vgl. Eck, *enchir. cap. 1: fatemur ecclesiam esse omnium fidelium congregationem, quia sunt de corpore Christi.* Hiemit soll aber nur zugegeben werden, dass alle Gläubigen zur Kirche gehören, und nicht blos die *primates et potiores.*

2) Vgl. Werner a. a. O. 4, 120.

3) Chytraeus, *histor. Aug. conf. p. 178, septimus confessionis articulus, quo affirmatur, ecclesiam esse congregationem sanctorum, non potest citra fidei praejudicium admitti, si per hoc ab ecclesia segregentur mali et peccatores. Cf. p. 233.*

4) Das Folgende nach Bertold, Tewtsche Theol. S. 628 ff.

stein Petrum gemacht, der zuerst den christlichen Glauben öffentlich bekannte, indem er sprach: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn. Auf solchen seinen starken Glauben hat Christus begonnen, in Petro die Kirche aufzubauen aus lebendigen, getauften Steinen, nämlich aus christgläubigen Menschen. Ein jeder rechter Christ ist ein Stein dieses Baues. Dieselbigen Steine müssen lebendigen, nicht todten Glauben noch böses Leben haben. Die todten oder faulen Steine gehören nicht in das lebendige Gebäu. — So schrieb Bertold von Chiemsee schon unter dem Einflusse der Reformation, und Eck wie Fischer von Rochester stimmten ihm nicht nur darin bei, dass die Kirche, die Gemeinde der Gläubigen, von Abels oder der Schöpfung Zeiten an dasei, sondern auch darin, dass sie als christliche eben auf Christum gegründet sei. Aber dem römischen Begriffe von Glauben entsprechend sollte es doch nicht der Glaube sein, der die Menschen zu Christen machte, und nicht auf das Verhältnis des Einzelnen zu Christo als das grundlegliche kam es zuerst an, wenn auch Christus der Mittler zwischen Gott und der Kirche genannt ward, der den Schöpfer und das Geschöpf ewiglich bei einander erhalte im Himmel. In Wirklichkeit ward die Kirche selbst als die Mittlerin zwischen den Menschen und Christo hingestellt und das Heil von dem Verhalten zu ihr abhängig gemacht. Die Kirche galt als seligmachend, indem sie die in ihr beschlossenen Gnadengüter den Menschen mittheilte. Es war die römische Rechtfertigungslehre, die ganz folgerichtig hierher trieb [1]).

Die Kirche, obwohl sie in der Jetztzeit Böse wie Gute umschliesst, heisst mit Recht die heilige, denn die Guten sind doch ihr besserer, ja ihr eigentlicher Bestandtheil und Christus reinigt sie unaufhörlich, damit sie ohne Runzeln und Tadel werde [2]). Man nennt sie darum auch besser heilige Gemeinde als Gemeinde der Heiligen, da letzteres den Schein erwecken könnte, als ob sie nur aus Heiligen bestünde, während sie doch auch Unheilige genug umfasst, die zu ihr gehören, und heilig heisst sie nicht sowohl wegen des frommen Lebens ihrer Gläubigen, als wegen der ihr mitgetheilten, in ihr beschlossenen und von ihr verwalteten Gnadengüter [3]). Diese Kirche, in welcher der

1) Vgl. Einleitung 1, 21.

2) Vgl. die Stellen bei Lämmer, a. a. O. S. 78; dazu Tewtsche Theol. S. 634.

3) Vgl. Eck bei *Chytraeus l. l. p. 233*: *articulus VII discordat, quod ecclesiam dicunt bonorum, quum in ea sint boni et mali. Concor-*

heil. Geist waltet, ist aber eine bleibende und eine sich gleichbleibende; sie hat nie aufgehört zu sein, und die jetzige, die römische, ist ganz dieselbe wie die der Zeit Christi und der Apostel [1]). Sie ist ausgebreitet über die ganze Welt, sie ist die katholische; aber ihre Einheit ist dargestellt und zusammengefasst in Rom [2]). Die römische Kirche ist die apostolische.

---

dari posset, quando ecclesiam dicerent sanctorum, sicut et nos dicimus ecclesiam sanctam a sanctitate fidei, sacramentorum, gratiarum et donorum, et a principaliori fit denominatio, modo boni sint principaliores, et ipsi admittunt malos ministros in ecclesia. Das *principale* beruht nicht in der überwiegenden Zahl, sondern in dem Werth der etwa nur Wenigen, welche durch die ihnen mitgetheilte Gnade heilig, gottverwandt werden. Man denke an das bisher über das Verhältnis der *gratia* zur menschlichen Natur Bemerkte und vgl. damit Tewtsche Theol. S. 630 von der Kirche: »wol möcht sy sich als ein plosse creatur on christo mit got ewiglich nit verainen, dieweil sy nit gotlicher natur ist. Nachdem aber Christus bed natur an jm hat, gotliche und erschaffene, ist er mitler zwischen got und der kirch, der den schöpfer und das geschöpfe ewigklich bey einander erhellt im himmel.«

1) Eck im *enchir. cap. 1: non est digamus Christus, una est ecclesia apostolorum et nostra. Roffensis, assert. luth. confut. p. 2: adhuc non deest, quod cavilletur Lutherus, nimirum se cum ecclesia primitiva penitus conquadrare, quamquam ab ista, quae nunc est, dissentiat. Quid ergo? Duae sunt ecclesiae, aut non eodem spiritu ea, quae nunc est, eruditur et regitur atque illa, quae primitiva fuerat? Absit! utrumque sane falsum est. Nam scriptum est: una est columba mea; ad quam et Christus spiritum suum misit, qui eam omnem doceret veritatem et apud eam maneret in aeternum. Et quamquam pro temporum varietate diversa fidelibus tradita sint, unus tamen et idem spiritus ita ipsa tradidit, prout sibi visum erat ecclesiae fore conducibilius. Quisquis igitur cum ecclesia non sentit, alienum a veritate se facit et haereticum esse sese plane convincit.*

2) Tewtsche Theol. S. 631: »nachdem in ganzer weld vil pischof und ander selsorger, auch dieselben weit von einander gesessen sein, dadurch christenlich händel hart in ainigung gericht wurden: deshalb zu ainikait geistlicher oberkait und zu entschafft christenlicher händel, hat got geordnet ain sondere gewisse stat, auch dartzuoe ainen obristen regierer erwelt, nemlich Rom und petrum, dabey christenlich sachen geendet wurden. Wie anfangs die kirch bedeytlich zuo jherusalem gewest, als geschrieben stet: die kirch was zuo jherusalem, also ist ditsmal dieselb kirch bedeytlich zuo Rom. Deszhalb wirt hewt christenliche kirch genennt römischer stuoel, es sey zuo rom oder anderswo, do sonst pabst seinen stuoel hat, um das daselbs die obristen regierer der kirch sein und das dieselb stat got zu seiner kirch gewelt hat. *Roffensis, assert. luth. confut. p. 15.* Eck in der breiten Schrift *de primatu Petri* v. 1520, *opp. contra Ludd. 1, 14*[b] und *15*[b].

Dies hat Gott so gefügt und geordnet und darum darf kein Christ dem widerstreben; Niemand soll sich von der Gemeinschaft der römischen Kirche lossagen. Die christliche Kirche muss nun auch einen obersten Regierer haben, wie das alte Testament, das Vorbild, den Hohenpriester hatte. Auch den hat Gott gesetzt in Petro und seinen Nachfolgern, den Päbsten; sie sind nach göttlichem Rechte das Haupt der Kirche [1]). So ist es denn unchristlich, den Pabst nicht anzuerkennen und gar von ihm abzufallen. Wer es thut, sondert sich dadurch von der Kirche Christi los und beraubt sich ihrer Heilsgüter. Denn diese werden nur von ihr, der römischen, und durch sie gespendet, und zwar fliessen sie auf die Weltlichen in der Gemeinde hernieder durch den geistlichen Stand, der sich zu jenen verhält wie die Seele zum Leibe [2]). Die Geistlichen sind der obere Stand, welchem der untere, die Masse der Weltlichen, sich zu fügen hat. Regierer im strengen Sinne sind nur der Pabst und die Bischöfe, aber allgemeiner kann man von allen Geistlichen sagen, dass sie die Kirche an ihrem Theile regieren, und nur durch sie ergiesst sich der Strom der himmlischen Gnaden. Die Gewalt aber aller Geistlichen beruht nicht auf ihren Personen als den Trägern der Gewalt, sondern auf Christo, dem Haupte, und der Kirche. Darum wird ihre Gewalt nicht verhindert noch geschmälert durch irgend welche Untauglichkeit der Personen. Die Geistlichen können durch ihre Amtsthätigkeit sich selbst zur Verdammnis und doch Andere zur Seligkeit

---

1) Eck kämpft heftig dagegen, dass die Kirche eine unsichtbare sein solle; *enchir. cap. 1: si ecclesia est occulta, quomodo Christus praecepit, dicendum ecclesiae, et si ecclesia non audierit etc.? Si autem ecclesia occulta, quid posset ei dici aut quomodo audiri? Dicat Lutherus, an illi fuerint occulti et solum mathematice ecclesia, quum dixit Corinthiis: vos autem estis corpus Christi et membra de membro. Haereticorum est habere cryptas speluncas, ecclesia ponit lucernam super candelabrum. Monstratur tibi ecclesia in conciliis, in sede apostolica, in episcopis et praepositis singularum ecclesiarum; nam si solum mathematica esset ecclesia, frater Pauli non haberet laudem per omnes ecclesias.* Dazu *cap. 3* und *opp. 1, 10a, 37a etc.* An allen möglichen Beweisen für den Primat Petri nach göttlichem Rechte fehlt es nicht; *Roffensis, assert. luth. conf. p. 299 sqq.;* Tewtsche Theol. S. 640 ff.

2) Tewtsche Theol. S. 630. Eck im *enchir. cap. 1: fatemur ecclesiam esse omnium fidelium congregationem, quia sunt de corpore Christi; at quando primates et potiores alicujus provinciae aliquid statuunt, tota provincia dicitur statuisse. Sic praelati ecclesiae dicuntur ecclesia, quia repraesentant eam et subditos suos.*

bringen, denn es ist das Thun Gottes und der Kirche, nicht ihr eigenes. Gott aber bleibt bei seiner Kirche, der römischen, allezeit und waltet in ihr mit seinem Geiste, so dass sie in Glaubenssachen nicht irren kann [1]).

Diese Lehre von der Kirche war nichts anderes als die Umsetzung einer gewissen Wirklichkeit in Begriffe und Lehraussagen. Aber zu jener Wirklichkeit, der der römischen Kirche, war es in der geschichtlichen Entwicklung nur durch sittliche Verirrung gekommen; dieselbe Verirrung trieb dazu diese fehlerhafte Wirklichkeit für die volle Wahrheit der Kirche zu nehmen, und ermöglichte, ja vernothwendigte den Versuch, sie nun auch begrifflich zu rechtfertigen, theologisch zu begründen. Den Charakter dieser Verirrung erkennt man leicht, wenn man beachtet, wie die römischen Theologen die christliche Kirche von der Schöpfung an rechneten, zwischen ihr und dem alttestamentlichen Gottesreiche keinen wesentlichen Unterschied machten und in ihr nur die gleichartige Fortsetzung und Vollendung des letzteren sahen. Beidemale war es ihnen nicht um eine Heilsgemeinde, sondern um eine Heilsanstalt zu thun. Im Christenthume sahen sie nur ein »neues Gesetz«, und daraus floss ganz folgerichtig die Anschauung, welche sie von Wesen und Gestalt des neutestamentlichen Gottesreiches hatten. Es ist schon davon die Rede gewesen [2]), dass der durch Werke seine Rechtfertigung erstrebende und doch der Hülfe sich bedürftig fühlende natürliche Mensch das Verlangen haben muss, dass von Seiten Gottes seinem eigenen Thun auf ausdrückliche und erkennbare Weise begegnet werde, dass es eine befriedigende Ergänzung finde. Diesem Verlangen scheint ihm vorläufig Genüge geschehen zu sein, wenn er glauben kann, annehmen zu dürfen, dass sein Thun ein geradezu von Gott gewolltes und gebotenes sei. Er sieht sich also — und er kann gar nicht anders — nach einer äussern, sinnlich wahrnehmbaren und nachweisbaren Autorität um, welche ihm bis ins Einzelste hinein die göttlichen Gebote kund giebt und ihm verbürgt, dass Gott an solcher seiner Gesetzeserfüllung Wohlgefallen habe. Die Gesammtgeschichte der Religion überhaupt beweist das Gesagte, und sowie in der Kirche das selbstgerechte Streben ein allgemeines ward, musste auch sie den so gerichteten ihrer Glieder vorwiegend zu einer Gesetzgeberin und Lehrmeisterin

---

1) *Eccii opp. 1, 20b; Roffensis, assert. luth. conf. p. 12.*
2) Vgl. ob. S. 166.

werden. Hiervon aber war die nächste Folge, dass eine bestimmte äussere Erscheinung und Gestalt als zu ihrem Wesen gehörig betrachtet ward. Die Christen mussten stets wissen, wo auf Erden sie die Kirche, die *magistra gentium*, zu suchen hätten. — Aber damit haben wir erst den Einen Grundzug im römischen Kirchenbegriffe; neben ihm steht ein anderer, nicht minder bedeutsamer. Die Kirche ist ebensosehr äussere Heilsanstalt wie Gerechtigkeitslehrerin. Die Thatsache, dass Christus sein Heil durch den Dienst der Kirche spendet, musste diese Umdeutung durch die Werkgerechtigkeit sich gefallen lassen. Das bleibende Gefühl der eigenen Unvollkommenheit trotz des Thuns der angeblich von Gott gebotenen Werke findet eine gewisse Beruhigung in dem Vorgeben, dass das sacramentliche Handeln der Kirche den Reichthum der göttlichen Gnadengüter zuführe und allen Mangel ausfülle. Der Christ sah sich für sein Heil an die Kirche gewiesen und von ihr abhängig. Sie erschien ihm als die Spenderin, weil Inhaberin, des Heiles; sie trat ihm, als in Wirklichkeit zwischen ihm und Gott vermittelnd, an die Stelle Christi. Dies entsprach auch ganz dem schroffen Gegensatze, in welchem für den natürlichen Menschen Gott und das Geschaffene zu einander stehen. Christus selbst, der ewige Gott, blieb ihm als Mittler ein zu ferner [3]), er bedurfte einer mehr menschlichen Vermittelung und fand diese in der sichtbaren Kirche. Denn das Bedürfnis der Sichtbarkeit und Aeusserlichkeit machte sich allerdings auch hier wieder geltend. Der Christ musste wissen, wo denn die Kirche sei, die ihm unzweifelhaft das Heil spende, an die er sich zu wenden, der er sich anzuschliessen habe; und als nothwendige Folge bildete sich ein besonderer Stand aus, der die heilwirkende Kirche darstelle, in dem sie sich bethätige. Freilich musste sich der eben besprochene Gegensatz auch jetzt als wirksam erweisen, indem dem römischen Christen die sinnfällige Aeusserlichkeit der Kirche, in der er doch einen nothwendigen Bestandtheil derselben sah, als wesenlose Hülle erschien, unter der das Wesentliche, die göttliche Kraft und Gnadenanstalt, verborgen war. Diese war das eigentlich Wirksame, aber es wirkte auf jeden heilskräftig, der in die sichtbare Aeusserlichkeit eintrat, wenn er nur durch Todsünden den Segensströmen keinen Riegel vorschob. Wer an die römische Kirche sich anschloss, ihren Befehlen gehorchte, ihrer sacramentlichen Handlungen sich bediente und sie auf

3) Vgl. ob. S. 78.

sich wirken liess, stand dadurch bei Gott in Gnaden und sollte darum seines Heiles gewiss sein können.

So schienen die höchsten Bedürfnisse des Menschen befriedigt zu sein; aber sie waren es nicht. Diese Unbefriedigtheit hatte Luther an sich erfahren, und das war es, was ihm nicht nur das Irrthümliche jener Lehre bewies, sondern ihn auch nöthigte, sie zu bekämpfen. Freilich lebte er noch einige Zeit in ziemlichem Frieden mit der römischen Kirche, als er schon einen von dem ihrigen sehr abweichenden Kirchenbegriff hatte. Sowie er durch den Glauben an das verheissende Wort Gottes der Vergebung seiner Sünden und des Heiles in Christo gewiss geworden war, konnte er keinen andern Mittler zwischen sich und Gott dulden, er konnte in der Kirche fortan weder eine Gesetzeslehrerin noch eine Heilsinhaberin sehen. Er wusste, dass Niemandem wegen irgend etwas Aeusserem die Seligkeit zu Theil werde, sondern allein durch gläubige Hingabe an Christum, durch unmittelbaren, persönlichen Zusammenschluss mit ihm. So konnte ihm der Leib Christi, des Hauptes seiner Gemeinde, nicht mehr zusammenfallen mit der römischen Kirche, sondern nur mit der Gesammtheit aller derer, die wirklich an Christum glaubten und dadurch mit ihm verbunden waren. Hierin lag eine Auflösung des römischen Kirchenbegriffs; aber Luther war noch viel zusehr von Ehrfurcht gegen die römische Kirche, innerhalb deren er ja zum Glauben und zum Frieden gekommen war, erfüllt, als dass er seine evangelische Erkenntnis sogleich hätte gegen sie wenden sollen [1]. Er that dies erst, als er merkte, dass nicht bloss einige dem Pabste schmeichelnde Theologen so lehrten, sondern dass die römische Kirche selbst diesen falschen Kirchenbegriff hätte und ihn zum Schaden der Seelen vertheidigte. Die maasslosen Sätze des Prierias forderten seinen Widerspruch heraus und die Hinweisungen seiner Gegner auf den Bann, die darin gelegene Androhung des Ausschlusses aus der Kirche, nöthigten ihn, vor dem ganzen Volke zu zeigen, was denn Kirche und Kirchengemeinschaft sei. Schon da redete er von der Kirche als der »Gemeinschaft der Gläubi-

1) Man vgl. v. 1516 *opp. v. 1, 110*; v. 1518 *opp. v. 1, 22, 31;* beachtenswerth v. 1519 ist die Vorr. zur Auslegung des Galaterbriefes *opp. 1, 126 sqq.* Dort redet er von der *ecclesia coelestis, quae nec maximam Romam nec sanctissimam Jerusalem nec ullum locum novit, neque hic aut illic Christum quaerit, sed in spiritu et veritate patrem adorat,* und bezeichnet als *extremum malorum, nomen Christi per nomen Christi extingui, ecclesiam per nomen ecclesiae vastari.*

gen«, die man als innere und äussere fassen dürfe [1]); aber auch bei der letzteren nannte er nicht Rom, sondern vorerst die Gemeinschaft der Sacramente und rügte die scharf, welche die Kirche Christi an Ort und Zeit bänden und nur solche als Christen gelten lassen wollten, die sich dem römischen Pabste unterwürfen [2]). Gerade dies betonten die Gegner nun in steigendem Maasse und machten es zu einem Hauptstreitpuncte. Dass solches aber geschah, lag nicht etwa blos in ihrer Blindheit, sondern war nothwendig durrh den innern Zusammenhang ihrer ihrer Lehre. Sie konnten ihre Irrthümer nicht halten, wenn ihre Anschauung von der Kirche und deren Gewalt wie von der Stellung des Pabstes in ihr und über sie als falsch erwiesen ward.

Die Veräusserlichung des ganzen Kirchenbegriffes gipfelte in dem Satze, dass der Pabst von Gottes wegen und nach göttlichem Rechte der Statthalter Christi und das sichtbare Haupt der Kirche sei, ohne welches sie nicht sein könne, dem also jeder Christ als solcher sich anschliessen, sich unterwerfen müsse. Dieser Satz bildete 1519 zu Leipzig den vorzüglichsten Gegenstand des Streites zwischen Eck und Luther, nachdem der letztere sich kurz vorher schon klar genug dahin ausgesprochen hatte, dass er mit der ganzen christlichen Welt unter Kirche nichts anderes verstehen könne als Gemeinde der Heiligen [3]). Auch zu Leipzig begann er gleich damit, dass er die Kirche

---

1) *opp. v. 1, 307*; 1518 im *sermo de virtute excommunicationis*: *excommunicatio nihil est aliud, quam privatio communionis et extra communionem fidelium positio. Est autem fidelium communio duplex, una interna et spiritualis, alia externa et corporalis. Spiritualis est una fides, spes, caritas in Deum. Corporalis est participatio eorundem sacramentorum, i. e. signorum fidei, spei, caritatis, quae tamen ulterius extenditur usque ad communionem rerum, usus, colloquii, habitationis, aliarumque corporalium conversationum.* Vgl. Einleitung 1, 113.

2) *opp. v. 1, 388* in den *actis Augustanis: reprobo insulsissimorum quorundam hominum stultitiam, qui nobis ecclesiam Christi tempori et loco affixerunt contra verbum Christi dicentis: non veniet regnum Dei cum observatione, et Christianum esse posse audent negare. qui non sub romano pontifice decretisque ejus oppressus fuerit. Ac sic plus quam octingentorum annorum Christianos totius Orientis et Africae nobis ex ecclesia Christi ejiciunt, qui nunquam sub romano pontifice fuerunt nec evangelium unquam sic intellexerunt.*

3) *opp. v. 3, 307: symbolum stat firmiter: credo ecclesiam sanctam, communionem sanctorum, non ut aliqui somniant: credo ecclesiam sanctam esse praelatum vel aliud, quod fingunt. Totus mundus confitetur sese*

für ein Reich nicht des Schauens [1]), sondern des Glaubens erklärte, welches darum auch nur ein unsichtbares Oberhaupt habe, und scheute nicht davor zurück, mit dem verketzerten Hus sie als die »Gesammtheit der Prädestinirten« zu bezeichnen [2]). Sein eigentliches Ziel war jetzt die Bestreitung des äusserlichen römischen Kirchenbegriffes, des vermeintlich göttlichen Rechtes des Pabstthums und der Behauptung, dass römische Kirche und allgemeine Kirche oder Kirche überhaupt dasselbe sei, und er that dies mit geschichtlichen wie mit Schriftbeweisen. Zu Grunde aber lag hier überall seine evangelische Anschauung von der Kirche, als deren Glied er sich durch den Glauben wusste; und diese Anschauung sprach er im nächsten Jahre, wo er den Streit als einen die Seligkeit berührenden vor die grosse Gemeinde brachte, aufs Klarste und Fasslichste aus. Der rechte Kirchenbegriff sei der Christenheit so abhanden gekommen, dass er wieder Grund zu legen habe und »grob« d. h. recht einfach reden müsse. »Die Schrift — begann er [3]) — redet von der Christenheit gar einfältiglich und nur auf Eine Weise, über welche sie, die Gegner, zwei andere haben in den Brauch gebracht. Die erste Weise nach der Schrift ist, dass die Christenheit heisset eine Versammlung aller Christgläubigen auf Erden, wie wir im Glauben beten: ich glaube in den heil. Geist, eine Gemeinschaft der Heiligen. Dies Gemeinde oder Sammlung heisst aller derer, die im rechten Glauben und Hoff-

---

credere ecclesiam sanctam catholicam aliud nihil esse quam communionem sanctorum. Unde et antiquitus articulus ille, sanctorum communionem, non orabatur, ut ex Rufini symbolo exposito videre licet. Sed glossa aliqua forte ecclesiam sanctam catholicam exposuit esse communionem sanctorum, quod successu temporis in textum relatum nunc simul oratur. Sed o necessarium et optabilissimum factum propter eos, qui ecclesiam hodie quidvis aliud vocant, quam communionem sanctorum. Ueber die Streitführung bei dem Gespräche vgl. auch die gute Darlegung bei Köstlin, Theol. Luthers 1, 150 ff.

1) *opp. v. 3, 29: monarchiam ecclesiae militantis prorsus confiteor ejusque caput non hominem, sed Christum ipsum, idque autoritate divina. — Quare prorsus audiendi non sunt, qui Christum extra ecclesiam militantem trudunt in triumphantem, quum sit regnum fidei, hoc est, quod caput nostrum non videmus et tamen habemus.*

2) *opp. v. 3, 61, 74: inter articulos Huss est et ille: una est sancta universalis ecclesia, quae est praedestinatorum universitas. Item alius: universalis sancta ecclesia tantum est una, sicut tantum unus est numerus omnium praedestinatorum.*

3) W W. 27, 96 in der Schrift: von dem Pabstthum zu Rom, 1520

nung, Liebe leben, also dass der Christenheit Wesen, Leben und Natur sei nicht leiblich Versammlung der Herzen in Einem Glauben, wie Paulus sagt Eph. 4: Eine Taufe, Ein Glaube, Ein Herr. Also ob sie schon sind leiblich von einander getheilet tausend Meilen, heissen sie doch Eine Versammlung im Geist, weil jeglicher predigt, glaubt, hofft, liebt, lebt wie der andere[1]). Wie wir singen vom heil. Geist: der du hast allerlei Sprachen in die Einigkeit des Glaubens versammelt. Das heisst nun eigentlich eine geistliche Einigkeit, von welcher die Menschen heissen eine Gemeinde der Heiligen[2]); welche Einigkeit allein genug ist zu machen eine Christenheit, ohne welche keine Einigkeit, es sei der Statt, Zeit, Person, Werk, oder was es sein mag, eine Christenheit macht.« Christi Reich ist nach seinen eigenen Worten nicht von dieser Welt und doch machen

---

1) Es ist bekannt, dass L. gegen den Satz, die römische Kirche sei die Kirche, sich auf die griechischen und morgenländischen Christen berief, die zur Kirche gehörten, ohne doch Rom sich unterworfen zu haben; vgl. *opp. v. 3, 31, 36, 41, 47, 50, 53, 56, 71—72.* Dabei gieng er jedoch von der Voraussetzung aus, dass jene alle die rechte Lehre hätten; von Häretikern wollte er nichts wissen. Vgl. W W. 27, 88: die Frage ist: »ob man christlich sagen muge, dass alle andern Christen in der ganzen Welt Ketzer und Abtrunniger sein, ob sie gleich dieselben Tauf, Sacrament, Evangelium und alle Artikel des Glaubens mit uns einträchtiklich halten, ausgenommen, dass sie ihre Priester und Bischofe nit von Rom bestätigen lassen, oder, wie itzt mit Geld kaufen und wie die Deutschen sich äffen und närren lassen, als da sein die Moscowiten, weisse Reussen, die Griechen, Böhmen, und viel andere Länder in der Welt? Dann diese alle gläuben wie wir, täufen wie wir, predigen wie wir, leben wie wir, halten auch den Pabst in seinen Ehren, ohne dass sie nit Geld geben fur ihre Bischof und Priester zu bestätigen. — Nu hab ich gehalten und halt noch, dass dieselben nit Ketzer noch Abtrunnige sein, und vielleicht besser Christen dann wir, nit alle gleich, wie wir nit alle gute Christen sein.«

2) Ueber die Heiligkeit der Kirche bemerkt L. 1519 im Comm. z. Galaterbr. zu 1, 2 *opp. 3, 151*, sie werde der Kirche beigelegt, weil diese den Anfang in ihr gemacht habe, wenn sie auch noch nicht zur Vollendung gekommen sei, *quomodo sapientes bifariam nuncupantur, tam ii, qui sunt plenae perfectaeque virtutis, quam illi qui incipiunt et in profectu positi sunt.* Schon 1523 schrieb er statt dessen; *et notabis hic ecclesias dici, quae tamen errore fidei periclitabantur. Sed quia verbum et baptismum habent, recte ecclesiae vocantur. Error autem in fide et verbo infirmitas est, in qua caritas ecclesiae exercetur.* Doch kommt obiger Gedanke auch noch später bei ihm vor.

die Romanisten es zu einem weltlichen, leiblichen. »Es ist nicht zu Rom, auch nicht an Rom gebunden, weder hie noch da, sondern wo da inwendig der Glaube ist, der Mensch sei zu Rom, hie oder da. — Denn wo das wahre Christen machte, dass man in der äussern römischen Einigkeit ist, so wäre kein Sünder unter ihnen, dürften auch des Glaubens nicht noch Gottes Gnaden, davon sie Christen würden, sondern wäre genugsam dieselbe äussere Einigkeit. — Darum habe das fest, wer nicht irren will, dass die Christenheit sei eine geistliche Versammlung der Seelen in Einem Glauben und dass Niemand seines Leibes halben werde für einen Christen geachtet; auf dass er wisse, die natürliche eigentliche rechte wesentliche Christenheit stehe im Geiste und in keinem äusserlichen Dinge, wie das mag genennet werden. Denn alle anderen Dinge mag haben ein Unchrist, die ihn auch nimmermehr einen Christen machen, ausgenommen den rechten Glauben, der allein Christen macht. Darum heisst auch unser Name: Christgläubige und am Pfingsttag wir singen: nu bitten wir den heil. Geist um den rechten Glauben allermeist. Auf diese Weise redet die heil. Schrift von der heil. Kirche und Christenheit und hat keine andere Weise zu reden.« Ausserdem nennt man jetzt Kirche »eine Versammlung in Ein Haus oder Pfarre, Bisthum, Erzbisthum, Pabstthum, in welcher Sammlung gehen die äusserlichen Geberden, als singen, lesen, Messgewand«, und vor allen Dingen noch den geistlichen Stand der Bischöfe u. s. w. Aber dies ist ein gefährlicher Misbrauch der Worte: Kirche und geistlich. Von dieser Kirche, »wo sie allein ist,« d. h. von der bloss äusserlichen, steht nicht ein Buchstabe in der heil. Schrift. »Darum nu mehreres Verstandes und der Kürze willen wollen wir die zwo Kirchen nennen mit unterschiedlichen Namen. Die erste, die natürlich, gründlich, wesentlich und wahrhaftig ist, wollen wir heissen eine geistliche, innerliche Christenheit. Die andere, die gemacht und äusserlich ist, wollen wir heissen eine leibliche, äusserliche Christenheit: nicht dass wir sie von einander scheiden wollen, sondern zugleich, als wenn ich von einem Menschen rede, und ihn nach der Seele einen geistlichen, nach dem Leibe einen leiblichen Menschen nenne, oder wie der Apostel pflegt innerlichen und äusserlichen Menschen zu nennen. Also auch die christliche Versammlung, nach der Seele Eine Gemeinde in Einem Glauben einträchtig, wiewohl nach dem Leib sie nicht mag an Einem Ort versammelt werden, doch ein jeglicher Haufe an seinem Ort versammelt wird. Diese Christen-

heit wird durchs geistliche Recht und Prälaten in der Christenheit regiert. Hierein gehören alle Päbste, Cardinäle, Bischöfe, Prälaten, Priester, Mönche, Nonnen und alle, die im äusserlichen Wesen für Christen gehalten werden, sie seien wahrhaftige gründliche Christen, oder nicht. Denn obwohl diese Gemeine nicht macht einen wahren Christen, dieweil bestehen mögen alle die genannten Stände ohne den Glauben, so bleibet sie doch nimmer ohne Etliche, die auch darneben wahrhaftige Christen sind. Gleichwie der Leib macht nicht, dass die Seele lebt, doch lebet wohl die Seele im Leibe und auch wohl ohne den Leib. Die aber ohne den Glauben und ohne die erste Gemeinde in dieser andern Gemeinde sind, sind todt vor Gott, Gleisner und nur wie hölzerne Bilder der rechten Christenheit.« Diese letztere ist ein Gegenstand des Glaubens, und »was man glaubt, das ist nicht leiblich noch sichtlich. Die äusserliche römische Kirche sehen wir alle, darum mag sie nicht sein die rechte Kirche, die geglaubt wird, welche ist eine Gemeinde oder Sammlung der Heiligen im Glauben; aber Niemand siehet, wer heilig oder gläubig sei. Die Zeichen, dabei man äusserlich merken kann, wo dieselbe Kirche in der Welt ist, sind die Taufe, Sacramente und das Evangelium, und nicht Rom, dieser oder der Ort. Denn wo Taufe oder Evangelium ist, da soll Niemand zweifeln, es seien Heilige da, und solltens gleich eitel Kinder in der Wiege sein« [1]).

Die Kirche, und es handelt sich hier zunächst immer um ihr eigentliches Wesen, ihren wahren Begriff, ist der Leib Jesu Christi, die Gesammtheit derer, welche mit Jesu Christo und dadurch auch unter einander in wirklicher Lebensgemeinschaft stehen. In diese gelangt der Mensch allein durch den Glauben an den Herrn. Statt des Obigen kann man also sagen, die Kirche ist nichts Anderes als die Gemeinde der an Jesum Christum Gläubigen. Alle, welche wirklich glauben, gehören darum

1) Vgl. die sehr entschiedene Bestätigung der zu Leipzig vertheidigten Sätze in den 1521 erschienenen *operationes in psalmos*, *opp. 15, 357 sqq.: quando ergo tempora ista jam currunt, de quibus Christus Mtth. 18 locutus est, et furor impietatis romanae evangelio tam manifeste resistit, nec intelligens nec intelligere sinens, quid sit ecclesia, armemus nostras intelligentias verbo Dei, firmiter credentes et certissime scientes, ecclesiam Christi esse aliud nihil, quam spiritualem fidelium collectionem, ubiubi terrarum fuerit, et quidquid est carnis et sanguinis, hoc est, quidquid est personae, loci, temporis et eorum, quibus caro et sanguis uti potest, non pertinere ad ecclesiam Dei.*

auch zur Kirche, wie andererseits, wer nicht durch den Glauben mit Jesu verbunden ist, als Glied der Kirche nicht gezählt werden kann. Umfang und Inhalt des Begriffes der Kirche ergeben sich mit Nothwendigkeit aus dem Begriffe der Rechtfertigung. Da die Gemeinschaft mit Christo auf nichts Aeusserem beruht, so kann die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft auch an nichts Aeusserem gewiss erkannt werden. Die Wahrheit des Glaubens eines Anderen bis zu unbedingter Sicherheit zu prüfen ist auch kein Menschenauge im Stande, wenngleich der gläubige Christ selbst wissen kann und soll, dass er bei Gott in Gnaden stehe. Niemand vermag untrüglich anzugeben, wer Alles zur Gemeinde der Gläubigen gehöre und wer nicht: den jeweiligen Bestand der Kirche kennt nur Gott, der die Geheimnisse des Herzens sieht; den Blicken der Menschen ist er verborgen. Die Kirche Jesu Christi wird nicht gesehen, sondern geglaubt [1]). Sie geht nie zu Grunde, auch wenn ihre Gestalt sich den Augen entzieht. Dass sie da ist, sagt dem gläubigen Christen seine eigene Erfahrung, die ihm bezeugt, dass er nur durch ihr Leben, durch ihren Dienst, Christ ward. Aber er weiss auch, sie ist eine Gemeinschaft, die er nicht als eine äussere nachweisen kann.

Diese Gemeinde ist eine heilige und darf so genannt werden, nicht ihrerselbst wegen, sondern wegen Christi, ihres Hauptes, dessen Leib sie ist. Was von dem einzelnen Gläubigen gilt, das ist auch von der Gemeinde der Gläubigen zu sagen. Der einzelne Christ ist nicht durch das in ihm zwar anhebende

1) Mit grossem Nachdrucke betont Luther gerade dies; so 1521 gegen Emser, W W. 27, 303: »also beschliess ich, dass die christliche Kirche sei nit an irgend eine Statt, Person oder Zeit gehaftet; und obwohl der ungelehrete Haufe, der Pabst mit seinen Cardinälen, Bischoffen, Pfaffen und Munchen solchs nit will vorstehen noch Wahrheit lassen sein; so steht doch fest bei mir Er omnes (Herr Omes, die Menge), auch die Kindle auf der Gassen mit dem ganzen Haufen der Christenheit in aller Welt und treten zu mir wider die gefärbete und erdichte Kirche des Pabsts und seiner Papisten. Fragist Du aber, wie das zugehe? antwort ich kurzlich: Alle Christen in der Welt beten also: ich glaub in den heil. Geist, eine heilige christlich Kirche, Gemeinschaft der Heiligen. Ist der Artikel wahr, so folgt draus, dass die heilige christlich Kirch niemand sehen kann noch fuhlen; mag auch nit sagen, sieh, hie oder da ist sie. Dann was man glaubt, das siehet oder pfindt man nit, wie St. Paulus Ebr. 11 lehret. Wiederumb was man aber siehet oder empfindt, das glaubt man nit.« Und W W. 28, 41 in der Schrift vom Misbrauch der Messe, 1522.

aber noch immer unendlich unvollkommene neue Leben heilig, sondern durch die bleibende Gemeinschaft mit Christo, dem Heiligen, in welche dieser ihn aufgenommen hat. Jesus Christus ist Heiligkeit wie Gerechtigkeit des Gläubigen, den Gott nur in Christo ansieht. Auch das neue Leben der Kirche bleibt nur ein mangelhaftes, so dass sie deswegen nie auf den Namen der heiligen Anspruch erheben könnte. Aber Christus ist bei ihr mit seinem Geiste, lebt in ihr; und in ihm ist sie heilig, um es durch ihn auch in sich und an sich immer mehr zu werden. Ihre Heiligkeit ist wie ihr Dasein für jetzt noch ein Gegenstand des Glaubens.

Die christliche Kirche beruht auf der Gemeinschaft im heil. Geiste, sie ist die Gemeinde der mit Christo und durch Christum unter sich Verbundenen, und als solche in ihrem Wesen von allem Aeusseren unabhängig. Aber weil sie Gemeinschaft von Menschen ist, von geistleiblichen Wesen, tritt sie auch nach aussen hervor, hat eine gewisse Aussenseite, hierin ebenfalls dem einzelnen Christen ähnlich. Diese Aeusserlichkeit ist jedoch nicht eine in dieser oder jener bestimmten Gestalt zum Wesen der Kirche gehörige, nicht eine nothwendig so oder so beschaffene. Sie ist in ihrer Bildung durch die verschiedenartigsten Umstände und Einwirkungen bedingt und steht vor Allem auch noch unter dem Einflusse der Sünde. Die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo und Christi mit ihnen wird in dem Leben dieser offenbar, und die Vollkommenheit dieser sichtbaren Gemeinschaft hängt stets von der Wahrheit der innern wesentlichen Gemeinschaft ab. Diese ist aber von Seiten des Christen nie eine vollendete, denn er trägt die Sünde, wenn auch als eine gebrochene Macht, noch in sich. Sein eigenes Ich ist ein wiedergeborenes, aber noch kein vollendetes, hat also in sich selbst noch nicht die reine, ungehemmte Kraft, ein durchaus neues Leben zu entfalten; Hindernisse treten ihm noch entgegen in dem eigenen, ihm zum Werkzeuge seines Willens gegebenen, aber durch die Sünde gestörten, Naturleben, sowie in der von der Sünde beherrschten Welt, in welche es hineingestellt ist, um sein Leben zu führen. Das Gemeinschaftsleben schafft sich eben als Gemeinschaftsleben stets gewisse verbindende unterscheidende Formen, unter denen es offenbar wird. Diese können also auch der Kirche nicht fehlen, aber sie gehören nicht so zu ihrem Wesen, dass nun diese oder jene *die* Gestalt der Kirche wäre, an welcher man die letztere unfehlbar erkennen könnte, und welche über die Zugehörigkeit oder Nicht-

zugehörigkeit zur Kirche entschiede. Die Formen des kirchlichen Lebens, in sich nie vollkommen, können wechseln mit den Zeiten und brauchen auch nicht zu derselben Zeit in dem ganzen Bereiche der Kirche die gleichen zu sein. Je nach den Verhältnissen der in Völker und Staaten gegliederten Menschheit sind grössere oder kleinere Kreise der Gläubigen auf einander gewiesen und bedingt durch die Umstände, unter welchen ein solcher Kreis lebt, wie durch die Frische oder Mattigkeit der eigenen Gemeinschaft mit Christo, gestaltet sich sein christliches Gemeinschaftsleben hier so, dort so. Aber diese natürliche Mannigfaltigkeit im Aeusseren hebt die wesentliche, innere Einheit der Kirche nicht auf.

Die Gemeinschaft des Christen mit Christo wird durch nichts Aeusseres, sondern nur durch den Glauben an das Wort; die wirkliche Zugehörigkeit zur Gemeinde der Gläubigen, die Mitgliedschaft der Kirche, ist also auch an nicht Aeusserem erkennbar. Aber um die Einzelnen zum Glauben zu führen und sie ihrem ganzen Wesensbestande nach mit sich in Gemeinschaft zu versetzen, bedient sich Christus, der solches durch seinen Geist wirkt, äusserer Mittel, des Wortes und der Sacramente. An sie hat er seine Heilswirksamkeit gebunden; er schafft die Seligkeit der Menschen nie ohne sie und bis zu einem gewissen Grade wirkt er jedesmal durch sie, wo sie mit dem Menschen in Berührung kommen. Demgemäss ist es selbstverständlich, dass, wo Gemeinschaft der Christgläubigen ist, auch Wort und Sacramente sich finden; jene kann nicht sein ohne diese. In ihnen naht Christus sich seiner Gemeinde, durch sie bezeigt er sich ihr gegenwärtig, durch sie wirkt er über ihre Grenzen hinaus an denen, die noch nicht gläubig sind und fügt neue Glieder zu seinem Leibe hinzu. Die Kirche ist nie und nirgend ohne Wort und Sacrament; und andererseits: wo Wort und Sacrament ist, da ist auch Kirche; jene sind die äusseren Kennzeichen und Merkmale dieser [1]). Doch dieser letzte Satz will noch etwas näher bestimmt sein.

---

1) W W. 27, 108; 28, 41 vom Misbrauch der Messen: »es ist nicht Gottes Wort, darumb dass es die Kirche sagt: sondern dass Gottes Wort gesagt wird, darumb wird die Kirche. Die Kirche macht nicht das Wort, sondern sie wird von dem Wort. Ein gewiss Zeichen, dabei wir erkennen, wo die Kirche sei, ist das Wort Gottes, als Paulus 1 Cor. 14, 24 schreibt: wie dass ein Ungläubiger nieder auf sein Angesicht fällt und bekennt, dass Gott bei ihm wahrlich sei, darumb dass er sie

Zur Wesensbestimmung der Kirche führt die Antwort auf die Frage; wie wird der Mensch Christ? Durch den Glauben allein wird er ein Glied am Leibe Christi, der Gemeinde der Gläubigen hinzugefügt. Zu Weiterem bringt die Frage: wie kommt der sündige Mensch zum Glauben? Gott selbst wirkt den Glauben durch die äusseren Mittel des Wortes und der Sacramente. Von Gott muss das erste Wirken ausgehen, damit überhaupt der Sünder wieder in Lebensgemeinschaft mit ihm treten könne. Gottes erstes Gnadenwirken durch jene Mittel ist ein schöpferisches, indem er dadurch den Menschen in ein gewsses Verhältnis zu sich setzt, welches sich zwar von dem Verhältnisse unterscheidet, in welchem alle Menschen als Geschöpfe zu Gott stehen, das aber doch noch lange keine volle Lebensgemeinschaft mit ihm ist. Zu dieser wird es erst, wenn der Mensch auch ferner durch den Geist sich zur Busse rufen und den Glauben in sich wecken lässt. Dann gehört er mit seinem ganzen Wesensbestande, nach Geist und Leib, zur Gemeinschaft des verklärten Gottmenschen, in welchem die Leiblichkeit schon zum vollkommen entsprechenden Werkzeuge des Geistes verherrlicht ist. Aber da die Kirche den Menschen nicht ins Herz sieht, so kann es geschehen, dass sie an dem, welcher den Glauben zu haben vorgiebt, die von ihrem Herrn ihr befohlene Sacramentshandlung vollzieht, ohne dass er darum doch wirklich ihr lebendiges Glied würde. Der persönliche Glaube verbindet ihn noch nicht mit Christo, er gehört noch nicht zur Gemeinde der Gläubigen; aber dennoch wirkt Christus auch auf ihn noch durch die Sacramente und das Wort; er gehört schon zu der äusserlich sichtbaren Gemeinschaft, in welcher Christus durch diese äusseren Mittel sich heilwirkend erweist. Und auch bei dem wahrhaft Gläubigen ist es nicht gewiss, dass er im Glauben verharre; er kann desselben ganz wieder verlustig gehen, so dass von seiner Seite die Lebensgemeinschaft mit Christo wieder

---

weissagen höret. Nicht die Kirche, sondern das Wort Gottes bewegt ihn, dadurch er uberwunden und gerichtet wird und die Heimlichkeit seines Herzens eröffnet werden, wie Paulus daselbs weiter sagt. Denn er spricht nicht: er falle nieder und bekenne, dass sie weissagen, darumb dass Gott wahrhaftig bei ihnen sei. Denn woher könnt er das wissen? also wir auch, woher können wir wissen, wo die Kirche sei, so wir nicht hören ihre Prophezei und das Gezeugnis des Geistes? Es ist gewiss, dass die Kirche und die, in welchen Gott wahrhaftig wohnet, weissagen, aber es ist ungewiss, wo die Kirche sei, welche weissagen kann, sie weissage denn.«

aufgegeben ist; er gehört dann nicht mehr zur Gemeinde der Gläubigen, aber auch er bleibt noch in der bezeichneten äusseren Gemeinschaft und untersteht noch der Einwirkung Christi durch Wort und Sacrament.

So liegt es im Wesen dessen, wodurch der Mensch Christ des Glaubens wird, und dessen wodurch er zu solchem Glauben kommt, des Wortes und Sacramentes, wie der durch diese befreieten und dann sich selbst entscheidenden menschlichen Persönlichkeit, dass der Kirche äussere Erscheinungsform ihrem Umfange nach sich niemals deckt mit dem Umfange ihres wahren Bestandes; jener geht immer über diesen hinaus. Die Gemeinde der Gläubigen ist geringer als die Gemeinde derer, die sich Christen nennen. Zwischen dem Sein und dem Erscheinen besteht eine Verschiedenheit, welche im jetztzeitigen Leben der Kirche gar nicht fehlen, nicht abgethan werden kann. Von der äussern Erscheinungsform der Kirche werden immer Viele umschlossen sein, die doch in Wahrheit nicht zur Kirche gehören, sondern nur als todte Glieder noch in einem gewissen Verhältnisse zum Leibe Christi stehen. Daraus erhellt schon, dass es eine mindestens irreführende Bezeichnung ist, wenn man diese ihrem Wesen so wenig entsprechende Erscheinungsform der Kirche »die sichtbare Kirche« nennt. Luthers Bezeichnung als »gemachte, äusserliche, leibliche Christenheit« ist viel angemessener. Es erhellt vor Allem wieder, dass die Zugehörigkeit zur letzteren noch keineswegs über die wirkliche Zugehörigkeit zur ersteren entscheidet.

Gott allein schafft das Heil der Sünder und er schafft es nur durch die Gnadenmittel des Wortes und der Sacramente. Er wirkt aber durch diese nicht anders als innerhalb der Gemeinde derer, die durch den Glauben ihm verbunden sind. Diese selbst können nicht anders als von Christo, dem Grunde ihres Heiles, zeugen, und dazu hat er es ihnen noch ausdrücklich befohlen, seine Zeugen in der Welt zu sein und seine Sacramente zu verwalten. So wird die Kirche, wesentlich und an sich Heilsgemeinschaft, Gemeinde der Gläubigen, auch Heilsanstalt, und die Thätigkeit, die sie als solche übt, ist das sicherste Kennzeichen von ihrem Dasein. Von dem neuen Leben, welches sie entfaltet, kann das nicht gesagt werden; denn von diesem, dem immer unvollkommnen, ist auch nur die äussere Erscheinungsform, nicht der innere Grund, dem Auge wahrnehmbar; mit jener aber kann die natürliche Sittlichkeit eine gewisse Aehnlichkeit aufweisen. Dagegen Verkündigung,

des göttlichen Wortes und Verwaltung der Sacramente ist ein eigenthümliches Thun der Kirche Jesu Christi, ist ihre eigenste Selbstbethätigung, an welcher sie daher immer als an sicherem Zeichen erkannt werden kann. Wo das Wort Gottes ertönt, wo die Sacramente gehandelt werden, da wirkt Christus durch den Dienst der Kirche, da ist Kirche und erweist sich als lebendig. Aber wie nicht alle, welche das Wort hören und an welchen die Sacramente gehandelt werden, darum schon Glieder der Kirche sind, so auch nicht nothwendig alle, welche das Wort reden und die Sacramente verwalten. Sie thun dies im Dienste der Kirche, welche ordentlicher Weise durch sie, die Träger ihres Amtes, ihren Beruf ausübt. Jene haben sich ihr erboten zu diesem Thun und sie hat sie mit demselben betraut. Aber da sie deren Herz nicht erkunden kann, so weiss sie nicht, ob sie in wirklicher Lebensgemeinschaft mit Christo stehen und lebendige Glieder an seinem Leibe sind. Sie bedient sich ihrer als ihrer Werkzeuge, Christus wirkt durch sie und dennoch können sie selbst als todte Glieder der Kirche zu Grunde gehen. Wort und Sacrament sind Zeichen von dem Vorhandensein der Kirche, aber bezeugen noch nicht unzweifelhaft die Zugehörigkeit des Einzelnen zur Kirche, denn diese ist die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen.

Aus der evangelischen Rechtfertigungslehre ergab sich für Luther mit Nothwendigkeit die rechte Lehre von der Kirche. Sehr bald war er sich über dieselbe klar und da ihn die Gegner dazu drängten, ja zwangen, sprach er sich in den erwähnten Streitschriften auch bald genug über dieselbe aus. Wie selbstverständlich sie ihm im übrigen war, mag man daraus ersehen, dass er sie in den ersten damals erscheinenden Theilen der Kirchenpostille nicht eigens und eingehend behandelte, sondern nur gleichsam im Vorübergehen bei Darlegung des Heilsweges berührte, wie wenn er in einer Weihnachtspredigt schrieb: »wer Christum finden soll, der muss die Kirche am ersten finden. Wie wollte man wissen, wo Christus wäre und sein Glaube, wenn man nicht wüsste, wo seine Gläubigen sind? Und wer etwas von Christo wissen will, der muss nicht ihm selbst trauen, noch eigene Brücke in den Himmel bauen durch seine eigene Vernunft, sondern zu der Kirche gehen, dieselbige besuchen und fragen. Nun ist die Kirche nicht Holz und Stein, sondern der Haufe christgläubiger Leute; zu denen muss man sich halten und sehen, wie die glauben, leben und lehren; die haben Christum gewisslich bei sich. Denn ausser der christlichen

Kirche ist keine Wahrheit, kein Christus, keine Seligkeit« [1]). Noch schweigsamer war Melanthon hierüber. In der ersten Ausgabe seiner *Loci* behandelte er die Kirche gar nicht und auch in seinen sonstigen Schriften dieser und der nächsten Jahre finden sich nur höchst selten Bestimmungen über sie [2]). Ueberhaupt folgten die evangelischen Theologen, welche die von Luther vorgetragene Rechtfertigungslehre als die allein biblische erkannten, ihm auch in dem, was sich daraus über andere Lehrpuncte, hier also über die Kirche, ergab, wie z. B. damals noch Oekolampadius [3]), wie der treffliche, schon mehrfach erwähnte bambergische Prediger Schwanhauser [4]), wie der volksthümlich beredte Eberlin [5]). Und wenn, wie wir früher

1) W W. 10, 162.

2) Vgl. eine dieser seltenen Stellen *C. R. 1, 766* in einem damals nicht veröffentlichten Bedenken von 1525: »dass sie (die Römischen) sprechen, sie seien die Kirch und die Kirch könne nicht irren; wer von ihnen abfalle, der falle von der Kirchen: darauf ist leichtlich zu antworten, dass wir nicht zulassen, dass Pabst und Bischöfe, Mönch und Pfaffen die Kirch seien, wiewohl unter ihnen und bei ihnen Leute sind, die zur Kirchen gehören, welche nicht in ihren Irrthum willigen, sondern ein rechten Glauben haben. Denn Paulus lehrt uns Eph. 5, dass Kirch sei allein diejenige, so Gottes Wort haben und damit gereinigt werden. Darum allenthalben, wo Gottes Wort recht getrieben und verstanden wird, da ist die Kirch und sunst nindert.«

3) Bei ihm heisst es 1523 in den *hypomnemata in Isajam (N. F. B.) p. 280b* zu *60, 2*: *ubi est verbum Dei, ibi ecclesia et triumphans in Christo Hierusalem; ubi verbum Dei ignoratur, Babylon vel tenebrosa Aegyptus.*

4) In »Ain Trostbrief an die Christlichen gemayn zu Bamberg »v. 1525, B 2b ff. Er entwickelt, durch den Gegensatz getrieben, besonders die Unsichtbarkeit der Kirche. Beachtung verdienen auch die Verhandlungen der Evangelischen und Römischen in Franken in den Jahren 1524—26, vgl. Engelhardt, Ehrengedächtnis der Reform. in Franken S. 97 und 123: »diese Kirche ist geistlich und unsichtbar, nicht dass wir die Personen nicht sehen, sondern dass Niemand weiss, welche von der christlichen Kirche eigentlich sind.«

5) In der Schrift: »Ain kurtzer gschrifftlicher bericht etlicher punkten halb Christlichs glaubens« u. s. w. v. 1523 zeigt er A 3a, wie es zu einer Gemeinschaft von Gotteskindern komme, und sagt: »alle menschen, so diser verkündung götlicher barmhertzigkeit glaubt haben, auch vor dem vnd Christus ist geporn worden, vnd alle so noch biss an jungsten tag glauben werden, werden genanndt ein glaubiger hauff, ain ausserwelt hailig volck, ain Christliche kirch; diss wörtlin kirch deutet ain sammlung oder hauffen vnd Christlich kirch ist ain samm-

sahen, auch in diesen Kreisen die Rechtfertigungslehre zuerst noch durch die Prädestinationslehre etwas getrübt ward, so spiegelte sich das auch in der Lehre von der Kirche wieder. Der ungestüme, theologisch nicht so ganz klare Heinrich von Kettenbach giebt uns ein Beispiel [1]).

---

lung der Christen.« — A 3b: »Das reich gottes ist nit an ain solchen oder solchen stand gepunden, aber das reich gottes ist in euch. Christus hat ingesetzt sondere zaychen, dabei bewerlich erkent werden mügen christen für andern menschen. ain eusserlich zeichen, wa man leeret vnd gern höret daz Evangelion. daz ander zaichen ist der tauf. Das dritt brüderlich fraintschaft, Joh. 13, 35. Daz viert ist: Nüssen sacrament des laibs vnd bluts Christi, das hailig brot. Jetztgemelte zaichen seind eingesetzt von Christo, dabei Christen sollen erkant werden.« In einer gleichzeitigen Schrift: »Ein büchlin dar in auff drey fragen geantwurt wirt« wendet er die Thatsache, dass der Auserwählten wenige sind, gegen den Vorwurf, die Predigt sei unfruchtbar; A 3b: »darumb ein artikel des glauben ist, ich glaub, das da sey ein heilige gemeine versamlung, ein gemeinschafft der heiligen Christen. Volgt das ain fleischliche red ist, so man sagt, das Euangelion will kein fürgang haben, es will kein gantze Stat daran.«

1) »Ain sermon oder predig von der Christlichen kirchen, welches doch sey die hailig Christlich kirch, dauon vnser glaub sagt, ainem jeden Christenmenschen gut vnd nutzlich zu wissen. Gepredigет zu Vlm von B. H. von Kettenbach. *MDXXII.*« (N. St. B.; E. U. B.) Er geht A 2a von dem *credo* aus und erklärt: »das ist souil gesagt: Ich glaub vnd bekenn, das da sey ain gemaine versammlung aller ausserwölten, die wirt genannt gemainschafft der hailigen, die lebt im gaist gotes auss dem glauben vnd wort gotes, die hat ain got ain Christum ain tauff, ain glauben, ain Euangelium u. s. w. Dise kirch oder versammlung hat allen schatz vnd verdienst Jesu Christi, Marie vnd aller ausserwölten.« Dies wendet er scharf und derb gegen den römischen Begriff. Es sei eine Ketzerei und Lästerung, den Pabst den Fels zu nennen, auf dem die Kirche erbaut sei; A 2b: »es ist etwan ainer ain Babst, er wär nit gut dartzu, dass man ain gänssstal oder diebhauss auff jn bawet.« Er erklärt dann B 1 : »in diser hailigen gemainen kirchen seind all, die da fürsehen oder verordnet seind zu dem ewigen leben; in der kirchen vnd in dem buch des lebens seind gewesen Matheus, Zacheus, Paulus, Maria Magdalena, allweg alltzeit von ewigkait je fürsehen zú der säligkait, vnd wiewol sy vil vnd gross sünd haben gethon, so hat doch got nye geruwen, das er sy in das buch des lebens geschriben hat, darumb hat er sye auch nye aussgethon. Vnd (secundum gratiam hujus predestinationis) nach solcher gnad der fürsehung gots seind Paulus vnd Maria nye ain augenblick gewesen glider des teufels, dan wie obgemeldt, wer in dem buch steet, wirt nit aussgethon. Aber (secundum presentem justiciam) wie man ainen hie vrtailet vnd

Luthers Kampf war bisher gegen die römischen Theologen und ihre Veräusserlichung des Kirchenbegriffes gerichtet gewesen, gegen ihre Behauptung, die römische Kirche und nur sie sei die Kirche. Nun machten aber eben dieselben ihm einen Einwurf, der seinen Kirchenbegriff als eine Unmöglichkeit erweisen und so vernichten sollte. Wenn die Kirche, sagten sie, etwas rein Geistiges ist, so kann ja Niemand erkennen, wo auf der Erde sich irgend etwas von ihr befindet; und das ist eine Ungereimtheit. Warum heisst Christus uns, seine Schafe weiden, warum befiehlt Paulus, die Kirche zu regieren, warum sagt Petrus: weidet die Herde Christi, wenn man nirgend einen Ort angeben kann, an welchem die Gläubigen leiblich zu finden sind? Nothwendig muss die Kirche eine Leiblichkeit, einen Ort haben, und dann wird man auch auf einen ersten Ort und eine vornehmste Leiblichkeit kommen.

Dieser Einwurf traf Luther nicht, veranlasste ihn aber doch noch ausdrücklicher und ausführlicher als bisher von den äusseren Kennzeichen und Merkmalen der Kirche zu reden. »Wohl — erwiederte er [1]) — lebt die Kirche im Fleische, aber doch nicht nach dem Fleische, nicht als Fleischliches. Sie bewegt sich in Raum und Handel und Wandel der Welt, wird aber nicht darnach beurtheilt. Denn Christus hebt alles Räumliche auf, wenn er sagt: das Reich Gottes kommt nicht mit äusseren Geberden, man wird auch nicht sagen; siehe hier oder dort ist es. Das Reich Gottes ist inwendig in euch. Und Paulus beseitigt alle Leiblichkeit, wenn er sagt: Gott sieht die Person nicht an. Denn wie die Kirche ohne Essen und Trinken in diesem Leben nicht sein kann, und doch das Reich Gottes nach Paulus nicht in Essen und Trinken besteht, so kann sie auch nicht ohne Räumlichkeit und Leiblichkeit sein, und doch bilden Räumliches und Leibliches nicht die Kirche und gehören nicht zu ihr. Wie also die Kirche und alle Gläubigen nicht bestimmte Speise, bestimmten Trank, bestimmte Kleidung gebrauchen, obwohl sie in diesem Leben ohne Speise, Trank und

straffet vmb seiner bösen werck willen, so mag man sprechen, das die obgemelten vnd irs gleichen hie etwan seind in dem zorn gotes gewesen, kinder des teufels, das ist, sy haben werck gethan, die got misfallen vnd dem teufel wolgefallen. Seind aber doch blieben in gratia predestinationis, wie vor gesagt.« Dazu vergl. B 2a; dem entspricht, was er B 4a über die *notae ecclesiae* sagt.

1) In der *responsio ad librum Ambrosii Catharini* v. 1521; *opp. ed. Jen. 2, 376b sqq.*

Kleidung nicht sein können, wie vielmehr dies alles frei ist: so bedarf die Kirche auch keines bestimmten Ortes und keiner bestimmten Person, obschon sie ohne Stätten und Personen nicht sein kann. Dies Alles ist frei, jede Stätte ist dem Christen anpassend, keine nothwendig; jede Person kann den Christen weiden; eine bestimmte Person ist ihm dazu nicht nöthig. Hier herrscht die Freiheit des Geistes, welche alles Leibliche und Irdische zu Nebensächlichem macht, nichts als nothwendig setzt. — Und woran soll ich denn die Kirche erkennen? Es muss doch irgend ein äusseres Zeichen da sein, wodurch die Christen zum Anhören des göttlichen Wortes vereinigt und versammelt werden. Ich antworte: ein Zeichen ist nothwendig, und wir haben auch ein solches: nämlich die Taufe, das Brod und vor Allem das Evangelium. Diese drei sind die Symbole und Kennzeichen der Christen. Denn wo du Taufe, Brod und Evangelium siehst, wie auch Ort und Personen sein mögen, zweifle nicht, dass da die Kirche sei. In diesen Zeichen, will Christus, sollen wir einig sein, wie es Ephes. 4 heisst: Eine Taufe, Ein Glaube, Ein Herr. Wo dasselbe Evangelium ist, da ist derselbe Glaube, dieselbe Hoffnung, dieselbe Liebe, derselbe Geist, ja wirklich Alles dasselbe. Dies ist die Einigkeit des Geistes, nicht des Ortes, der Person, der Gebräuche, der Leiber, welche Paulus uns halten heisst. Wo du dagegen das Evangelium nicht siehst, da zweifle nicht, dass auch die Kirche nicht dort sei, auch wenn sie taufen und das Brod des Altares essen; nur die Kinder und Einfältigen magst du ausnehmen; wisse vielmehr, dass dort Babel sei. Denn das Evangelium ist noch vor Brod und Taufe das einige, gewisseste, edelste Symbol und Kennzeichen der Kirche, da sie durch das Evangelium allein empfangen und gebildet wird, ernährt, erzeugt, erzogen, geweidet, bekleidet, geziert, gestärkt, bewaffnet, bewahrt wird. Kurz das ganze Leben und das ganze Sein der Kirche ist im Worte Gottes, wie Christus sagt: der Mensch lebt von einem jeglichen Worte, das durch den Mund Gottes geht. Ich rede aber nicht von dem geschriebenen Evangelium, sondern von dem gesprochenen, und nicht von jeder Predigt, die von den Kanzeln ertönt, sondern von dem ächten, ungefälschten Worte, welches den wahren Glauben an Christum lehrt, nun aber lange auf Erden verstummte, weil es von Papst und Papisten erdrückt und erstickt ward. Denn deshalb hat Christus so nachdrücklich von den Aposteln gefordert, dass sie das Evangelium predigten. Deshalb hat er in der Person Petri allen Hirten geboten, die Schafe zu weiden,

d. h. mit lebendiger Stimme das Evangelium zu verkündigen« [1]).

In dem mündlich gepredigten Worte nannte Luther also dem römischen Gegner das Zeichen, an welchem man die Kirche erkenne, ganz wie er zwei Jahre später eine für die Seinen bestimmte Schrift begann [2]); »aufs Erste ist vonnöthen, dass man wisse, wer und wo die christliche Gemeine sei, auf dass nicht, wie allezeit die Unchristen gewohnt, unter christlicher Gemeine Namen Menschen menschlich Handel fürnehmen. Dabei aber soll man die christliche Gemeine gewisslich erkennen, wo das lauter Evangelium gepredigt wird. Denn gleichwie man an dem Heerpanier erkennet, als bei einem gewissen Zeichen, was für ein Herr und Heer zu Felde liegt, also erkennet man auch gewiss an dem Evangelio, wo Christus und sein Heer liegt. Des haben wir gewisse Verheissung Gottes, Esajä 55: mein Wort, spricht Gott, das aus meinem Munde gehet, soll nicht leer wieder zu mir kommen, sondern wie der Regen vom Himmel auf die Erde fällt und macht sie fruchtbar: also soll mein Wort auch Alles ausrichten, dazu ichs aussende. Daher sind wir sicher, dass unmöglich ist, dass nicht Christen sein sollten, da das Evangelium gehet, wie wenig ihrer immer sei und wie sündlich und gebrechlich sie auch seien; gleichwie es unmöglich ist, dass da Christen und nicht eitel Heiden sein sollten, da das Evangelium nicht gehet und Menschenlehren regieren, wie-

---

1) Vgl. noch *p. 377*[b]: *ecclesiam nemo videt, sed credit per signum verbi, quod impossibile est sonare, nisi in ecclesia per spiritum sanctum. Inde ecclesia Ps. 9 vocatur Almuth, abscondita. Et articulus fidei, credens ecclesiam sanctam catholicam, confitetur eam nusquam nunquam apparere, aufertque ab ea omnem locum et personam, sicut et Paulus Gal. 5 dicit: in Christo Jhesu non est masculus aut femina, barbarus aut graecus, liber aut servus, judaeus aut gentilis, sed omnes vos unum estis in Christo Jhesu. Sic rete apostolorum trahit pisces in aquis non ad aquas, sed ad littus ex aquis, quum non hoc agat piscator, ut pisces in aqua sint, hoc enim natura eorum jam fecit, sed ut ex aqua trahantur. Ita Christus per vocale verbum e rebus, locis et corporibus trahit Christianos non in res, loca et corpora, in quibus jam sua natura consistunt. Credo istis argumentis jam satis fidem factam pio cordi et papistarum insaniam satis notam, qua ecclesiam Dei de intus rapere et in locis ac personis prostituere moliuntur.*

2) Dass ein christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehren zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen: Grund und Ursache aus der Schrift. 1523. W W. 22, 141.

viel ihrer auch immer sei und wie heilig und fein sie immer wandeln.«

,Diese Betonung der lauten, mündlichen Verkündigung des reinen Wortes bei der Frage nach den äusseren, sichtbaren Kennzeichen der Kirche ist nicht etwas Willkürliches, sondern ist natürlich und in der Sache gelegen. Solches Zeichen kann nämlich bei der von allem Aeusseren in ihrem Wesen unabhängigen Kirche nur eine ihr eigenthümliche Thätigkeit sein, in der sie sich als daseiend, als lebendig erweist; also nicht der blose Besitz des Wortes, sondern die Predigt desselben, das Zeugnis von Christo. Einzelne Christen können das Wort in ihrem Herzen bewahren und sich selbst dadurch erbauen; sie sind Christen und pflegen der Gemeinschaft mit ihrem Heilande; sie leben sich in ihn hinein und er beweist sich an ihren Herzen als den Lebendigen; aber darum und damit erzeigen sie sich doch noch nicht als Christen, und wieviele ihrer auch sein mögen, es wird an ihnen das Dasein der Kirche noch nicht erkannt. Das sichere Zeichen dieser ist erst da, wenn solche Christen auch als lebendige Christen sich erweisen, wenn sie thun, was vor Allem einem Christen zukommt, das Wort verkündigen, von Christo zeugen. Im Wesen der christlichen Gemeinde aber liegt es, dass sie diese Pflicht, diese ihre eigenthümliche Thätigkeit, nicht etwa blos den Einzelnen überlässt, sondern selbst in geordneter Weise für deren ununterbrochene Erfüllung sorgt, indem sie selbst durch ihr Amt, das Amt der Predigt, das Wort Gottes verkündigt und die Sacramente verwaltet. Wo also in derartiger amtlicher Ordnung die lautere Predigt des ungefälschten göttlichen Wortes ertönt, — und hieraus ergiebt sich die schriftgemässe Verwaltung der Sacramente als selbstverständliche Folge, — da ist gewiss die Kirche, da beweist sie sich lebendig, offenbart sich als Gemeinde Jesu Christi. Allerdings können dann einzelne Träger und Verwalter des Amtes auch falsch lehren, wie die Kirche keine Gewähr dafür hat, dass dieselben im Glauben stehen und wirkliche Glieder des Leibes Christi sind. Doch dies ist dann deren, der untreuen Diener, Sache und Schuld; sie predigen falsch und nicht die Kirche, die ihnen vielmehr Gottes Wort zu predigen aufgetragen hat.

Als Luther zuerst auftrat, glaubte er den letzteren Fall vor sich zu sehen. Er lebte in dem Bewusstsein, als verordneter Diener der Kirche zu lehren und dieselbe schriftgemässe Heilswahrheit aus dem Gottesworte zu verkündigen, welche in der

ganzen Kirche Christi, auch bei den Morgenländern, Griechen und Russen gepredigt werde. In der römischen Kirche sah er sich Gegner erstehen und zwar vornehmlich unter den Trägern des kirchlichen Amtes, welche entschieden unchristliche, seelengefährliche Irrthümer hegten und als gewisse Wahrheit ausbreiteten. Aber darum ward er an der römischen Kirche selbst noch nicht irre, denn er hielt dafür, dass jene Irrlehrer nur misbräuchlich sich auf sie beriefen, dass vielmehr deren Treiben entschieden von ihr gemisbilligt und verworfen würde. Doch bald erwies sich ihm dies als Wahn und der Ausschluss durch den Bann zerstörte ihm solche Einbildung völlig. Es ward ihm klar, dass eben die um Rom sich sammelnde kirchliche Gemeinschaft selbst und mit Bewusstsein durch ihr Amt solche Irrlehren predige und vertheidige. Seitdem konnte er diese Gemeinschaft nicht mehr als Erscheinungsform der Kirche Jesu Christi gelten lassen, denn gerade in dem ihr eigenthümlichen Thun untergrub sei die Kirche und gefährdete die Gemeinschaft mit deren Haupte, Christo. Dass in jener römischen Gemeinschaft noch einzelne Christen und zwar viele sein könnten, bewies ihm seine eigene Erfahrung und die Geschichte der Reformation, aber sie waren Christen trotz jener, ja im Widerspruche mit ihr, die von ihr ausgestossen wurden, jemehr sie sich durch Bekenntnis zum Worte Gottes als Christen bekundeten. Mit ihnen allen wusste er sich durch den Glauben eins in Christo, aber mit der römischen Kirche durfte er keine Gemeinschaft halten.

Zu diesem Ergebnisse kam Luther schon im Anfange seines Kampfes mit Rom und wie fest er an ihm als einem wahren hielt, mögen einige Worte beweisen, die er während des augsburger Reichstages schrieb: »Was Gottes Wort nicht ist, das macht auch keine Christenheit. Wir lesen zur Zeit Eliä, des Propheten, dass öffentlich kein Gotteswort noch Gottesdienst war im ganzen Volk Israel, wie er spricht: Herr sie haben deine Propheten getödtet und deine Altäre umgegraben und ich bin gar allein. Hie wird der König Ahab und andere auch gesagt haben: Elia, mit solcher Rede verdammst du das ganze Volk Gottes. Aber Gott hatte gleichwohl siebentausend behalten. Wie? meinest du nicht, dass Gott unter dem Pabstthum jetzt auch habe können die Seinen erhalten, ob gleich die Pfaffen und Mönche in der Christenheit eitel Teufels Lehrer gewest und in die Hölle gefahren sind? Es sind gar viel Kinder und junges Volk gestorben in Christo. Denn Christus

hat mit Gewalt unter seinem Widerchrist die Taufe [1]), dazu den blosen Text des Evangelii auf der Kanzel und das Vaterunser und den Glauben erhalten, damit er gar viel seiner Christen und also seine Christenheit erhalten und den Teufels Lehrern nichts davon gesagt. Und ob die Christen gleich haben etliche Stücke der päbstlichen Gräuel gethan, so haben die Pabstesel damit noch nicht beweiset, dass die lieben Christen solches gern gethan haben, vielweniger ist damit beweiset, dass die Christen recht gethan haben. Christen können wohl irren und sündigen allesammt, Gott aber hat sie allesammt lehren beten um Vergebung der Sünden im Vaterunser und hat ihnen solche Sünde, die sie haben müssen ungerne, unwissend und von dem Widerchrist gezwungen thun, wohl wissen zu vergeben und dennoch Pfaffen und Mönche nichts davon sagen. Aber das kann man wohl beweisen, dass in aller Welt immer ein gross heimlich Mummeln und Klagen gewest ist wider die Geistlichen, als giengen sie mit der Christenheit nicht recht um und die Pabstesel haben auch solchem Mummeln mit Feuer und Schwert trefflich widerstanden bis auf diese Zeit daher. Solch Mummeln beweiset wohl, wie gern die Christen solch Gräuel gesehen und wie recht man daran gethan habe« [2]).

Wenn Luther, ein berufener Prediger des göttlichen Wortes, laut und vernehmlich die lang unterdrückte evangelische Wahrheit verkündigte, so gedachte er nicht im entferntesten, mit dieser seiner treuen Berufserfüllung eine neue Kirche zu gründen, etwa gar Eine evangelische neben anderen. Er wusste sich nur als den Mund der Einen, bleibenden, katholischen Kirche, die lange still und im Verborgenen lebend, nun durch ihn wieder zu Worte kam, ihr Leben offenbarte, ihre Kinder sammelte und, soweit es möglich war, auch zu äusserlich sichtbarer Gemeinschaft zusammen schloss. Wo dies geschah, wo im Namen der Kirche das Wort Gottes lauter gepredigt und die Sacramente dem Worte gemäss verwaltet wurden, da wusste Luther, wenn auch sonst im Aeussern Vieles verschieden war, die Eine Kirche, denn da sah er ihre Zeichen. Wenn dagegen im weiteren Verlaufe hie und da äussere Gemeinschaften auf

---

1) Vgl. den begeisterten Lobpreis Gottes, weil er wenigstens das Eine Sacrament der Taufe unverfälscht in der Kirche erhalten habe, in der Schrift *de captiv. babyl. opp. ed. Jen. 2, 284*ᵇ. Dazu *277*ᵇ in Bezug auf das Abendmahl und W. W. 28, 94 und 305.

2) Im Sendbrief vom Dolmetschen, W W. 65, 121.

Grund falschen Verständnisses des göttlichen Wortes sich bildeten und diese Irrthümer in ihrem Namen als evangelische Wahrheit verkündigen liessen, so durfte er in ihnen keine Erscheinungsform der Kirche sehen und anerkennen, durfte mit diesen Gemeinschaften als solchen keine kirchliche Gemeinschaft pflegen, durfte um der Treue willen gegen Gott nicht zugeben, dass derartige Unterschiede in der Kirche zulässig oder gar gleichgültig seien. Er konnte zugestehen, dass auch in solchen Gemeinschaften viele einzelne Gläubige seien, wirkliche Glieder am Leibe Christi, die als christliche Brüder seinem Herzen nahe standen; aber soweit sie zugleich Glieder jener Gemeinschaften waren, konnte er sie doch nur als irrende Brüder betrachten, die mit Liebe und Schonung zu tragen seien und denen er die Bruderhand zu verweigern habe, wenn sie eben als Glieder einer solchen irrenden oder grundsätzlich gegen die Wahrheit des göttlichen Wortes gleichgültigen Gemeinschaft und im Namen derselben sie ihm reichen wollten. So that er aber nicht blos als einzelner Christ und etwa nur nach seinem Belieben, sondern als Diener der Kirche und in ihrem Amte. Er erfüllte seine Pflicht und es ist und bleibt allezeit Pflicht der Kirche, ebenso zu handeln.

Der Vorwurf, die Kirche zu einem blosen Schemen, einem Gedankendinge, gleich dem platonischen Staate gemacht zu haben, traf Luther also nicht mit Recht. Er hatte auch hier im Kampfe gegen ungehörige Veräusserlichung des Geistigen sich nicht zu ungebührlicher Verflüchtigung des Leiblichen hinreissen lassen, sondern die rechte von Gott gewollte und geordnete Verbindung beider erkannt und durch alle Einwendungen unbeirrt festgehalten. Allein bei Anderen fand sich das wirklich, wessen man ihn fälschlich beschuldigte, und diente durch sein Hervortreten dazu, die evangelische Lehre zu festigen. Schon mehrere Male hatten wir die schwärmerische Richtung zu erwähnen, die Geistliches und Leibliches in schroffer Scheidung auseinander hielt und dadurch die christliche Glaubenswahrheit in allen Stücken schädigte. Auch die Lehre von der Kirche litt darunter. Bereits die zwickauer Propheten sahen in der ganzen bestehenden Kirche nichts als ein grosses Babel und verlangten eine vollständig neue Kirche, eine Gemeinde der Auserwählten und Heiligen. Schroffer trat Münzer auf, der Heerkönig der Heiligen Gottes, der Führer des neuen Israels, welcher mit dem Schwerdte in der Faust die Feinde Jehovahs, d. h. die ihm widerstrebenden Glieder der Kirche vernichten

und das neue Zion in Herrlichkeit bauen wollte. Zornig schalt er auf die wittenbergischen wie auf die römischen Theologen, welche lehrten, dass ein Mensch die Heiligthümer Gottes, Wort und Sacramente, verwalten könnte, ohne selbst vollkommen und heilig zu sein [1]). Und auch Carlstadt, der des eben Genannten Gewaltthaten misbilligte, war von der letzterwähnten Verirrung nicht ganz frei und träumte von einer geistlichen, nur vom Geiste erfüllten und regierten, Kirche [2]). Allgemein ward dann diese Verirrung bei den Gemeinden der Wiedertäufer, die auch äusserlich mit Münzer wie mit Carlstadt in Verbindung standen [3]). In der folgerichtigen Durchbildung und Vertretung der hier maassgebenden Grundsätze giengen die vielgespaltenen Täufer nicht gleichweit, aber darin stimmten sie überein, dass sie eine Kirche der wahrhaft Heiligen verlangten [4]). Mehr oder weniger schroff leugneten sie, dass die sie umgebende Christenheit, in der Fromme und Gottlose gemischt lebten, wirklich die Kirche sei, nannten sie Babel oder Aegypten, woraus die Auserwählten, die das Zeichen des Geistes trügen, ausgehen müssten, und wollten ein ganz Neues anfangen, in welchem nichts Unheiliges mehr geduldet werden sollte [5]).

Wir wissen, dass sie Wirken des Geistes durch ein sinnfälliges Mittel leugneten und nur von einem unmittelbaren Einsprechen des göttlichen Geistes die Herstellung der Gemeinschaft mit Gott erwarteten. Daher konnten sie dem äussern Worte und dem Predigtamte in der Kirche keine Bedeutung beilegen und mussten den Satz, dass auch Menschen, die noch nicht ganz geheiligt und reines Herzens seien, des heil. Geistes Werkzeug sein könnten, in Anspruch nehmen. Wenn aber das Christsein nur auf diesem unmittelbaren Einsprechen des heil. Geistes beruht, so sind die Christen, ihre Zahl und ihre

1) Vgl. Einleitung 1, 288, 398.

2) Vgl. z. B. Jäger, A. B. v. Carlstadt S. 376.

3) Vgl. den Brief der schweizerischen Täufer an Münzer v. Sept. 1524 bei Cornelius, Gesch. des münsterischen Aufruhrs 2, 240 ff.

4) Vgl. Einleitung 1, 407 ff.

5) Kauz in Worms sagte z. B.: »Christus hat geordnet, dass man allein die taufen soll, die das Evangelium angenommen haben: darum wo der Tauf anders gebraucht und Kinder getauft werden, da ist der Bau Gottes, d. i. eine christliche Gemein und Kirch, nit angefangen, d. i. zu Strassburg ist kein Christ und wird auch keiner werden, so lange man Kinder tauft.« Niedner, Ztschr. f. histor. Theol. 1860 S. 47.

Gemeinschaft an gar nichts sicher zu erkennen; nur die Auserwählten selbst wissen etwa durch Kundgebung eben desselben Geistes, wer zur Gemeinde der Heiligen gehört. Es war schon ein Abweichen von der strengen Entwicklung des ersten Grundsatzes, wenn man die zweite Taufe zum Zeichen der Zugehörigkeit zur Gemeinde machte; und der Kirche gegenüber gebrauchten die Täufer auch immer den Kunstgriff, zuerst den einfältigen Christen gegen das Amt und dessen Träger Mistrauen einzuflössen, um die so wankend gewordenen desto sicherer in ihren Vorspiegelungen zu fangen. Hierbei wurden sie unterstützt durch die offenbaren Mängel im Leben der Kirche und durch ihr eigenes Drängen auf sittlichen Ernst und Heiligkeit, die doch, wie wir sahen, nichts anderes war, als ein feinerer Selbstrechtfertigungsversuch des natürlichen Menschen. Deutlich ergiebt sich das Wesen der von ihnen erträumten Kirche aus ihrem ganzen Auftreten, welches Menius uns auf das Anschaulichste geschildert hat [1]). »Der erste Mantel, damit sich dieser schalkhaftige Rottengeist decket und schmücket, ist der, dass er die Leute durch seine Diener und trügliche Arbeiter mit einem Schein einer besondern Heiligkeit blendet und anficht und sich unter demselben also dargiebt, dass der arme Pöbel nicht anders denkt, denn da sei eitel köstlich Heiligthum und Gott selbst. Da ziehen die Rottenmeister nur zu den armen Leuten zur Herberg und ist ihr Gruss: der Friede des Herrn sei mit euch! lassen sich hören, sie gehören nur zu den Armen, zu denselbigen habe sie Gott ausgeschickt und wo sie einkommen, da geben sie sonderliche Heiligkeit für mit besonderen Gebeten und lesen den Leuten für aus dem Evangelio, sonderlich was da Lehren sind von äusserlichen, leiblichen, guten Werken, als dass man dem Nächsten soll behülflich sein mit Geben und Leihen und der zeitlichen Güter ingemein also geniessen, dass Niemand keinen Schaden thue u. s. w. Auf das disputieren sie dann, wieviel Uebels jetzt in aller Welt stehe und wie gar Wenige nach solcher heiligen und heilsamen Lehre sich halten und leben; daraus sie dann den Leuten einreden fürs Erste, dass der jetzigen Prediger Lehre nicht das rechte Evangelium und Wahrheit Gottes sei, dieweil sie solche Frucht in aller Welt nicht wirket. Zum Andern sagen sie denn, wie ein grosse gräuliche Strafe die Welt um der Sünde willen in Kurzem überkommen werde und allda nicht mehr denn nur die Auserwählten Gottes allein

3) Luthers W W. wittenberger Ausg. 2, 262a ff.

bleiben und erhalten und sonst alle anderen vertilgt und in Grund und Boden ausgerottet werden. — Wenn sie nun den armen Leuten mit solchem Geschwätz eine Furcht und Schrecken vor den gräulichen Strafen eingepredigt, darzu auch ein Verlangen und Sehnsucht nach dem guten Leben gemacht haben, und die armen thörichten Leutlein eines Theils aus Einfalt und Unverstand, eines Theils wohl auch aus Fürwitz, der zu solchen neuen seltsamen Dingen Lust hat, bewegt werden und fragen, wie sie ihm denn thun sollten, damit sie der erschrecklichen Strafen entwerden und in dem Bund Gottes auch möchten erhalten und selig werden: da lobsingen sie denn und danksagen Gott aufs allerherrlichst einher, dass ihre Predigt nicht leer abgangen, sondern soviel gewirkt und die Zahl der Auserwählten etwas gemehret habe, und geben also denn für, wie dass sie solche Boten seien, von Gott in alle Welt ausgeschickt, die Auserwählten, auf dass sie für dem schrecklichen Zorn und Strafe Gottes bleiben mögen, zu erretten; und geben weiter für, wie sie etwa in einem Traum gesehen und erkannt haben, dass sie an dem Ort etliche Auserwählte finden und antreffen würden. Dieweil ihnen solches nun gerathen und sie der Strafe zu entfliehen begehren, so sei ihnen für das Erste von nöthen, wo sie ihnen anders wollten rathen und helfen lassen, dass sie von Sünden abstehen, weltliche Gesellschaft meiden, nicht saufen, nicht fressen, keine Hurerei treiben, nicht spielen, nicht fluchen, nicht schwören, nicht schelten noch lästern, und sonderlich sei ihnen von nöthen, dass sie sich gemeines Kirchganges enthalten. Denn da, sagen sie, werde Gott am allergräulichsten geschändet und gelästert mit falscher Lehre und Misbrauch der Sacramente, welcher schweren Sünde sie möchten theilhaftig und gleich schuldig werden, so sie es also öffentlich anhören und mit Stillschweigen unverantwortet gedulden sollten. Zum Andern sagen sie: wo sie wollten selig werden und dem zukünftigen Zorne Gottes entfliehen, so müssen sie sich auch mit dem Bundeszeichen Gottes versiegeln lassen. — Wenn nun die armen Leutlein darein bewilligen und Ja sagen, also dann flugs und nicht lange geharret werfen sie ihnen das Seil über die Hörner und fassen sie also, dass sie ihnen nicht so bald entlaufen mögen und thun ihnen also: Ehe sie ihnen das Bundeszeichen oder die Taufe geben, damit sie sie ja wohl und gewiss genug fassen, bereden sie die Leutlein dahin, dass sie wähnen und ganz für gewiss halten, sie haben zuvor noch nie nichts gehabt vom christlichen Wesen, keinen Glauben, keinen heil. Geist,

keine rechte Taufe; jetzund aber werden sie es allererst recht und wahrhaftig durch sie empfangen. Und das gehet dann also zu: der Rottenmeister Etliche, sonderlich die, so sich hören lassen, dass sie von Hans Denk gelernt haben, führen die Weise: ehe sie den Neuling taufen oder nach ihrer Weise zu reden mit dem Bundeszeichen versiegeln, erzählen sie ihm sieben böse Geister her, davon er besessen sei; dieselbigen muss er erstlich, dass er sie habe, bekennen und ihnen darauf entsagen. Nachdem er aber den sieben bösen Geistern also entsagt hat, dann erzählen sie ihm sieben andere gute Geister, die er aufnehmen und halten soll. Wenn der Neuling nun solches alles thun will, dann geben sie ihm das Bundeszeichen oder die Taufe. Die sieben bösen Geister sind diese: Menschenfurcht, Menschenweisheit, Menschenverstand, Menschenkunst, Menschenrath, Menschenstärke, Menschengottseligkeit. Dagegen setzen sie sieben gute Geister, nämlich Gottesfurcht, Gottesweisheit, Gottesverstand, Gotteskunst, Gottesrath, Gottesstärke, Gottesgottseligkeit. — Wer mit dem Bundeszeichen also versiegelt und getauft wird, der ist dann alsobald ein anderer Mensch, hat einen anderen Geist und redet mit neuen Zungen. Das beweiset sich redlich mit den folgenden Werken und Zeichen: da haben sie nimmer leiblich weder Vater noch Mutter, weder Bruder noch Schwester, weder Weib noch Kinder, sondern sind eitel geistliche Brüder und Schwestern unter einander. Da spricht Keiner: ich bin in meinem, sondern in unserem Hause, ich liege in meinem, sondern in unserem Bette, ich decke mich mit meinem, sondern mit unserem Rock; ich und Käthe, mein Hausfrau, sondern ich und Käthe, unsere Schwester, halten mit einander Haus. Summa, da hat Niemand mehr etwas Eigenes, sondern es heisst und ist Alles unser, der Brüder und Schwestern. Da heisset man Niemand mehr Ihr, sondern alle unter einander gleich Du. Aber was sage ich von den äusserlichen Geberden und Reden des leiblichen Wandels? Den Geist siehe an, da findest du allererst rechte Frucht; da gilt keine Schrift mehr, sondern sind eitel göttliche Träume, Gesichte und Offenbarungen, dadurch die Herrlichkeit Gottes mit diesen Heiligen redet und handelt und lehret sie gar viel höhere, heiligere, geistlichere, fürtrefflichere Dinge, denn in der Schrift zu finden sind, ja so heilige und treffliche Geheimnisse, dass mans für aller Welt, sonderlich aber für den Schriftgelehrten (den Geistlichen) verhehlen und bergen muss und Niemand offenbaren darf, er habe denn zuvor das Bundeszeichen empfangen und sei ein versiegel-

ter Ordensbruder. Die anderen aber ausser dem Orden sind gegen jene eitel Säue, Hunde, Böcke zur linken Seite Christi und verdammte Gottlose. Nun siehe doch, ob das nicht köstlich, trefflich Ding sei?«

Aufs Beste stimmt mit den Zügen dieses lebendigen Gemäldes, was Urban Rhegius uns nach eigener Erfahrung von den augsburgischen Täufern berichtet. Sein Kampf wendet sich besonders gegen den falschen Anspruch auf Heiligkeit ihrer Gemeinde. Er zeigt, dass diese eine eingebildete und äusserliche sei und dass man überhaupt nach der Schrift von dem Christen in diesem Leben noch keine Vollkommenheit verlangen dürfe. »Wo dieser Wiedertäufer vermeinte, es sei Keiner gebessert oder ein Christ, wenn er noch schwach ist, er müsse ganz vollkommen sein, so beweist er seine Unwissenheit in göttlicher Schrift, darinnen wir lernen, dass unser Leben noch nicht eine Ruhe, sondern ein steter Fürzug ist aus Aegypten, dass wir in Glauben, Liebe und Hoffnung von Tag zu Tag müssen zunehmen und bitten, dass Gottes Wille geschehe, sein Reich zukomme, Sünde verziehen werde, wie die Schrift allenthalben bezeugt unsere übrige Schwachheit im Fleisch, auch in den Heiligen. — Darum hat dieser Wiedertäufer hier das Evangelium geschmähet und der Liebe Gesetz wüst übertreten, dass er spricht: man sehe Niemand, der ob unserer Predigt besser worden sei, darum dass nicht gleich Engel aus uns werden. Er sehe sich um, er wird Besserung finden. Darneben soll er gedenken, seine Augen seien nicht schärfer, denn des frommen Propheten Eliä, welcher auch auf eine Zeit meinte, es wäre kein Gläubiger mehr, denn er allein. Aber Gott wusste ihrer noch siebentausend, die nicht abgöttisch waren. Es möchte auch also geschehen, dass der meinte, das Evangelium hätte an Niemand Frucht gebracht, und stünde ihm vielleicht Einer an der Seite, der frömmer wäre, denn er. Er muss eine christliche Gemeinde glauben, wo man das Evangelium predigt; man wird sie ihm nicht zu greifen geben. Ob er aber meinte, unser Ding sei nichts, es werde denn Jedermann fromm; so fehlet ihm sein Geist abermals gar gräulich, denn er muss uns zum Ersten derweil lassen, es wird nichts gleich auf Ein Jahr ausgerichtet, es will Zeit und Weile haben. Der Herr hat doch seinen Jüngern Weile gelassen und haben nicht Jedermann auf Ein Mal bekehrt. Darzu soll er lernen, dass Gott das Gedeihen giebt und hinzuthut, wir pflanzen allein; und Viele sind berufen, Wenige aber sind auserwählet. Christus predigte zu

Jerusalem, die Apostel haben den Juden auch zuerst gepredigt, aber nicht Jedermann, sondern der geringere Theil ward bekehrt. Sollte uns die Sache besser gerathen, denn Christo und den Aposteln? Wir lehren und bitten, dass es wohl gerathe, mehr können wir nicht; dem Herren setzen wirs heim, welchem er das Herz aufthue, dass er die Geheimnisse Gottes merke und behalte; das ist Gottes Ordnung, die müssen wir ihm lassen; er kennt die Seinen«[1]. Rhegius nahm das Amt und die evangelischen Lehrer gegen den Vorwurf der Täufer in Schutz, das Alles sei nichts, denn sie blieben auch an Orten, wo sie keinen schnellen Erfolg sähen und verliessen sie nicht, wie doch die Schrift geböte. »Sollten dir — erwiederte er — die Apostel gefolgt haben, sie wären nicht eine halbe Stunde an Einem Orte geblieben. Einer wird heute berufen, der andere morgen. Aber dieser Wiedertäufer weiss Nichts von diesen Dingen. — Wenn wir in eine Stadt kämen und Christum predigten, dass in guter Zeit weder Junges noch Altes das Evangelium wollte hören, dann wäre es Zeit, den Staub von den Schuhen zu schütteln und zu weichen. Wo aber Leute sind, die das Evangelium hören, da ist Hoffnung, Gott habe der Rechten Etliche, und ob sie schon nicht in acht Tagen Engel werden, so soll und muss dennoch der Prediger nicht an ihnen verzweifeln, denn Liebe hofft das Beste und kann Schwachheit vertragen, nicht dass sie Schwachheit und Sünde gerne sehe, sondern dass sie es mit der Zeit bessere. — Wenn es aber so gering sollte zugehen, dass man sich nur taufte und gleich rein und fromm herfürgienge, wollten wir die Wiedertäufer unter die Türken schicken und in die ganze Welt. Es wird aber fehlen; es gehört mehr dazu denn Wasser.« Nur zu sehr traf Rhegius das Rechte, wenn er erklärte: »wir merken wohl, wohin er will; seine Meinung ist: weichet ihr evangelischen Prediger, ihr seid unserm Tauf am Wege und brauchet Schrift, die mögen wir nicht leiden; darum räumet die Herberge, dass die Taufbrüder

---

1) Rhegius WW. 4, 133a ff. Da heisst es 134b: »lieber Wiedertäuffer, köndtest du ermessen, was ein Christenmensch wer vnd wie hin vnd wider Gottes kinder sind vnter dem grossen hauffen der vnglaubigen vermischt, gleich als rosen vnter den dornen, die noch zu streitten haben mit blut vnd fleisch, so hettest du dein freuentliches vrtheil lassen anstehen, denn wo schon Sanct Paulus, ja Christus selbs mündlich hin vnd wider predigte, dennoch würden nicht alle menschen glaubig, der weniger theil würde sich der welt entschlahen vnd sich auf unsichtliche ewige güter verlassen.«

desto besser mögen *communionem rerum* machen; sie arbeiten nicht alle gern. Also wolltet ihr gerne alle gute Ordnung umstürzen, dass ihr zu eurem Tauforden möchtet kommen. Denn wie ich sehe und vor Augen ist, so fechtet ihr alle Ordnung an, äusserliche und innerliche: innerliche, die eine christliche Gemeinde im Geist betrifft, denn ihr ziehet die Leute ab von der Schrift und Predigt, damit man vornezu nichts von Christo höre und also des Glaubens vergesse und der rechten christlichen Werke. Ihr berühmt euch etwas lebendiger Stimme und Geistes, nur dass ihr nicht zur Schrift müsst. Aeusserliche, ihr lasst keine Obrigkeit einen Christenmensch sein, wollt in Verbündnissen und Zeugnis der Wahrheit und zu bürgerlichem Gehorsam keinen Eid thun oder billigen. Aber sehet euch für vor dem Wörtlein: *qui ordinationi Dei restiterint, sibi ipsis judicium accipient*; seid gewarnet um Gottes willen, es ist euch zu schwer; er wird sein Wort handhaben, das werdet ihr sehen.«

In der That wurden durch diese täuferischen Lehren alle festen Ordnungen in Frage gestellt; dem Bestande der Kirche drohte bei Durchführung solcher Lehren die Auflösung. Um so mehr sah Luther sich veranlasst, gegen den falschen Wahn von einer vollkommnen Heiligkeit der Kirche zu kämpfen. In den in diesen Jahren erscheinenden Theilen der Kirchenpostille fehlt es nicht an darauf bezüglichen Stellen. »So ist je Christi Reich also gethan — heisst es — dass seine Christen nicht vollkommen heilig sind, sondern sind in dem Anheben und Zunehmen. Darum findet man noch immer unter ihnen Zorn, böse Lust, Liebe, Sorge und andere böse Gebrechen übrig von dem alten Adam. — Solches sage ich um derer willen, die sobald sie sehen, dass nicht alle Christen eitel Heiligkeit sind, sondern etwa straucheln und fallen, meinen sie, dass da keine Christen und das Evangelium verloren und umsonst sei; gerade als wäre ein christlich Wesen schon über den Berg und eitel Sieg und Triumpf wider die Sünde, so es doch mehr ein Streit und Kampf ist [1].« Er zeigte, worin die wahre Heiligkeit der Kirche bestehe und wo sie zu suchen sei: »es bleibt noch viel Schwachheit und Unwissenheit auch in den höchsten Leuten, dass man nicht nach persönlicher Heiligkeit muss urtheilen von der Lehre und des Glaubens Sachen, was aus dem heil. Geist sei, denn das kann alles fehlen; sondern hierher musst du

1) W W. 8, 80, 148. Fortan auch Bd. 8 nach der 2. Afl.

kommen, da Gottes Wort ist, das ist gewiss und fehlet nicht, da findest du Christum und den heil. Geist gewisslich und kannst darauf bestehen und bleiben wider Sünde, Tod und Teufel« 1). Es kommt also in der Kirche Alles auf Wort und Sacramente an: Gott hat von Anbeginn allewege seine Heiligen geführt, erlöst und selig gemacht durch zweierlei, nämlich durch sein leiblich Wort und äusserlich Zeichen« 2). Wo solches sich findet, da kann es nicht ganz ohne Frucht bleiben: »was liegt uns daran, dass Viele verachten? muss doch so sein, dass Viele berufen und Wenige erwählet sind. Um der guten Erde willen, die Frucht bringet mit Geduld, muss der Same auch vergeblich an den Weg, auf den Fels und unter die Dornen fallen; sintemal wir auch gewiss sind, dass Gottes Wort nicht ohne Frucht abgehet, sondern allezeit auch guten Acker findet, wie er hier saget, dass etlicher Same des Sämanns auch auf guten Acker fällt, nicht allein an den Weg, auf die Dornen und unter das Steinigte. Denn wo das Evangelium geht, da sind Christen; Jesaj. 55: mein Wort soll nicht leer kommen« 3).

Luther hatte in den ihm zunächst liegenden Gebieten noch nicht sonderlich mit den Wiedertäufern zu thun gehabt und darum noch nicht ausdrücklich gegen sie geschrieben. Dies that er aber 1528, als Hubmaier, einer der Stimmführer jener, sich auf ihn und seine Zustimmung berief; und nun schrieb er um so heftiger gegen dies Alles vergeistigende Schwärmen 4).

---

1) W W. 11, 34; dazu 8, 148: »Da siehestu, dass St. Paulus die Christen, so doch in diesem Leben noch mit sundlichem Fleische und Blut umgeben sind, Heiligen heisst, ohn Zweifel nicht umb der guten Werk willen, sondern umb des heil. Bluts Christi willen.« In Christo besteht die Heiligkeit der Christen und der Kirche; er wohnt der Kirche aber bei in Wort und Sacramenten.

2) W W. 8, 95.

3) W W. 11, 90.

4) W W. 26, 254 ff. »Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn, 1528.« Die Schrift ist ohne Zweifel vor der Visitation, welche in Thüringen viel Täufernester an den Tag brachte, geschrieben. S. 255 heisst es: »Wir hie in unsers Fürsten Landen haben noch nichts von dem Geschmeiss solcher Prediger. Gott sei Lob und Dank in Ewigkeit! auch nichts von den Sacramentsfeinden, sonder sind fein still und einträchtig in der Lehre, Glauben und Leben. Derhalben ich zwar für mein Theil nicht viel Gedanken wider die Täufler bisher gehabt, weil es hie nit noth gewesen ist.« Er bekennt, er wisse noch nicht recht,

Jene wollten von Kirche und Wort und Sacrament nichts wissen, weil solches auch der Pabst habe; da wolle er denn einmal, wie sie es nenneten, dem Pabste heucheln und beweisen, dass auch in der römischen Kirche doch immer noch Christen seien. »Christus fand auch im jüdischen Volk der Pharisäer und Schriftgelehrten Misbrauch; aber er verwarfs darum nicht alles, was sie hatten und lehrten, Matth. 23, 3. Wir bekennen aber, dass unter dem Pabstthume viel christliches Gutes, ja alles christliche Gut sei und auch daselbst herkommen sei an uns: nämlich wir bekennen, dass im Pabstthum die rechte heilige Schrift sei, rechte Tauf, recht Sacrament des Altars, rechte Schlüssel zur Vergebung der Sünde, recht Predigtamt, rechter Katechismus, als zehn Gebote, die Artikel des Glaubens, das Vaterunser. Gleichwie er auch wiederum bekennet, dass bei uns, wiewohl er uns verdammt als Ketzer, und bei allen Ketzern sei die heilig Schrift, Tauf, Schlüssel, Katechismus u. s. w. O wie heuchelst du hie! Wie heuchel ich denn? Ich sage, was der Pabst mit uns gemein hat. So heuchelt er uns und den Ketzern wiederum ja so sehr und saget, was wir mit ihm gemein haben. Ich will wohl mehr heucheln und soll mich dennoch nichts helfen. Ich sag, dass unter dem Pabst die recht Christenheit ist, ja der recht Ausbund der Christenheit und viel frommer grosser Heiligen. Soll ich aufhören zu heucheln? Höre du selber, was St. Paulus sagt 2 Thess. 2: der Endechrist wird im Tempel Gottes sitzen. Ist nu der Pabst, wie ich nit anders glaub, der recht Endechrist, so soll er nicht sitzen oder regieren in des Teufels Stall, sondern in Gottes Tempel. Nein er wird nit sitzen, da eitel Teufel und Ungläubige, oder da kein Christus oder Christenheit ist: denn er soll ein Widerchrist sein, darum muss er unter den Christen sein. Und weil er daselbs sitzen und regieren soll, so muss er Christen unter sich haben. Es heisst ja Gottes Tempel nicht Steinhaufe, sondern die heilig Christenheit, 1 Cor. 3, darin er regieren soll. Ist denn nu unter dem Pabst die Christenheit, so muss sie wahrlich Christus Leib und Glied sein. Ist sie sein Leib, so hat sie rechten Geist, Evangelion, Glauben, Tauf, Sacrament, Schlüssel, Predigtamt, Gebet, heilige Schrift und Alles, was die Christenheit haben soll. Sind wir doch auch noch alle unter dem

---

was sie für Grund und Ursache ihres Glaubens haben. Die Täufer trieben bekanntlich ihr Spiel sehr im Geheimen und veröffentlichten ihre Lehren nicht gerne.

Pabstthum und haben solche Christengüter davon. — Hiermit ist auch verlegt, das sie daneben fürgeben, die Taufe sei nichts, weil der Priester oder Täufer nicht geglaubt habe. Denn ob gleich St. Peter Jemand taufte, dennoch könnte Niemand wissen, ob St. Peter zu derselbigen Stunde glaubt oder zweifelt, denn es kann ja Niemand sein Herz sehen. Summa, solch Stück hat vorzeiten die Donatisten auch bewegt, dass sie sich absonderten und wiedertauften, da sie sahen, dass etliche Prediger und Täufer unheilig waren, und fingen an, die Taufe zu gründen auf Menschenheiligkeit, welche doch Christus auf sein Wort und Gebot gründet. — Wir haltens aber dafür, dass, so St. Johannes sich nit schämet von Kaiphas Gottes Wort zu hören, und rühmets dazu für eine Weissagung, und so Moses sammt dem Volk Israel des gottlosen Bileams Weissagung annehmen und für Gottes Wort halten, item St. Paulus die heidnischen Poeten, Araton und Epimenides annimmt und ihre Sprüche als Gottes Wort preiset, und Christus die gottlosen Pharisäer auf Moses Stuhl will gehört haben und die gottlosen Lehrer, so wollen wir uns viel weniger Ekel machen, sondern Gott richten lassen ihr böses Leben und uns ihr göttlich Wort dennoch gefallen lassen. Denn sind sie bös, so sind sie ihnen selbst bös; lehren sie aber recht, so lehren sie uns recht. — Müssen wir doch bekennen, dass die Schwärmer die Schrift und Gottes Wort haben in andern Artikeln, und wer es von ihnen hört und glaubt, der wird selig, wiewohl sie unheilig Ketzer und Lästerer Christi sind. Es ist nicht ein geringe Gnad, dass Gott sein Wort auch durch böse Buben und Gottlose giebt; ja es ist etlichermaassen fährlicher, wenn ers durch heilige Leute giebt, denn so ers durch unheilige giebt, darum dass die Unverständigen drauf fallen und hangen mehr an der Menschen Heiligkeit, denn am Wort Gottes. Dadurch geschieht dann grössere Ehre dem Menschen, denn Gott und seinem Wort; welche Fahr nicht ist, wenn Judas, Kaiphas und Herodes predigen. Wiewohl damit Niemandt entschuldigt ist in seinem bösen Leben, ob Gott desselbigen wohl brauchen kann. Kann nun ein Gottloser das recht Wort Gottes haben und lehren, so kann er auch vielmehr recht taufen und Sacrament geben; sintemal es grösser ist, Gottes Wort lehren denn taufen. Und wie gesagt ist, wer nicht ehe will von der Tauf halten, er wisse denn, dass der Täufer glaube, der muss nimmermehr von keiner Taufe halten« [1]).

1) W W. 26, 281.

So scharf wies Luther die Wiedertäufer wegen dieses Punctes zurecht und nannte gerade sie ausdrücklich, als er in demselben Jahre sein Bekenntnis aufsetzte und mit Verwerfung der Irrlehren veröffentlichte: »Gleichwie das Evangelium darum nicht falsch oder Unrecht ist, ob es etliche fälschlich brauchen oder lehren oder nicht gläuben: also ist auch die Taufe nicht falsch noch Unrecht, ob sie gleich Etliche ohn Glauben empfiengen oder gäben oder sonst misbrauchten; derhalben ich die Lehre der Wiedertäufer und Donatisten und wer sie sind, so wiedertäufen, gänzlich verdamme« [1]).

Wenn wir aber so die schwärmerische Richtung betrachten, gegen welche Luther die gottgeordneten äussern Zeichen der Kirche und ihrer Gemeinschaft zu vertheidigen hatte, so dürfen wir nicht bei den Wiedertäufern, als seien sie die einzigen Vertreter derselben, stehen bleiben. Allerdings wird in den Streitschriften zwischen Luther und Zwingli der Begriff der Kirche nirgend ausdrücklich behandelt [2]), und auch in den marburger Artikeln ward über diese Lehre nichts vereinbart. Aber wir wissen, dass Luther geflissentlich dem Streite seinerseits eine grössere Ausdehnung zu geben vermied. Daraus erklärt sich jenes Schweigen. Dass Zwingli auch in diesem Puncte von der evangelischen Lehre abwich, war ihm nicht entgangen; schon der zwölfte der schwabacher Artikel, welche er gerade mit Rücksicht auf die Schweizer abfasste [3]), würde dies beweisen; und es leidet keinen Zweifel, dass er und die Seinen gerade auch durch den zwinglischen Gegensatz in Betreff der Lehre von der Kirche in der Erkenntnis der Wahrheit gefördert und gefestigt wurden.

Dass Zwingli über die Kirche Irrthümliches lehren musste, ist Jedem klar, der seine Rechtfertigungslehre kennt.

---

1) W W. 30, 369.

2) Die Worte im grossen Bekenntniss, W W. 30, 369 widerlegen das Gesagte nicht; sie sind gegen Rom gerichtet.

3) W W. 24, 327: »Dass kein Zweifel sei, es sei und bleib auf Erden ein heilige christliche Kirche bis an der Welt Ende, wie Christus spricht Matth. 28: siehe ich bin bei euch bis an der Welt Ende. Solche Kirche ist nichts anderes, denn die Gläubigen an Christum, welche obgenannte Artikel und Stück halten, glauben und lehren und darüber verfolgt und gemartert werden in der Welt. Denn wo das Evangelion recht gepredigt wird und die Sacrament recht gebraucht, da ist die heilig christliche Kirche; und sie ist nicht mit Gesetzen und äusserlicher Pracht an Stätt und Zeit, an Person und Geberde gebunden.«

Und Zwingli selbst war sich auch des innern Zusammenhanges dieser beiden Lehrpuncte wohl bewusst [1]). Schon früh sah auch er sich veranlasst von der Kirche zu handeln. Natürlich war es bei ihm ebenfalls der römische Kirchenbegriff, den er zu bekämpfen hatte [2]); ja selbst den Gegner hatte er in Hieronymus Emser mit Luther gemein. Doch war schon hier die Verschiedenheit beider bemerkbar [3]). Auch Zwingli unterschied zwischen der Kirche im eigentlichen, engern Sinne und der grossen Masse aller derer, die sich Christen nennen. Zur ersteren gehören nicht blos die Priester und die wenigen Heiligen, sondern alle Gläubigen, die auf Christum vertrauen. Diese Kirche ist heilig, denn Christus hat sie geheiligt und fleckenlos gemacht, um sie mit sich in Gemeinschaft zu setzen. Sie kann nicht irren, denn sie verlässt sich auf das unwandelbare, feste Wort Gottes; sie ist die Heerde des guten Hirten, welche allein auf seine Stimme hört. Dies klingt alles sehr evangelisch, ist es in Wirklichkeit aber nicht. Denn der Glaube wird ja nach Zwingli nicht durch das äussere Wort gewirkt, sondern durch das innere unvermittelte Einsprechen des heil. Geistes, der zum äussern Worte in gar keinem festen Verhältnisse steht. Der Glaube ist die Salbung und eben dadurch werden die Christen geheiligt [4]). Ihre Heiligkeit wird also in ihnen selbst, d. h. in ihrem neuen, von Gott gewirkten, Leben gefunden. Innerlich durch den Geist vom Vater gezogen hören sie auf Christi Stimme. Eben weil die Kirche dies innere Wort Gottes hat, kann sie nicht irren; sie lässt sich nicht täuschen und kann über Alles entscheiden. Ja die Kirche, wie die Einzelgemeinde

---

1) *Zw. opp. 3, 130: nunquam scies, quaenam sit ecclesia, quae labi non potest, nisi verbum agnoscas Dei, quod ecclesiam constituit, dum eo fidere facit et eam ab errore defendit, dum aliud verbum audire non permittit.*

2) Zuerst 1523 in »Uslegen und gründ der schlussreden«, *Zw. opp. 1, 196*; vgl. Einleitung 1, 444. Dazu *Zw. opp. 1, 200* und 1525 im »Hirt« *1, 656:* »die kilch wird, so viel hiehar gehört von jro ze reden, für alle die genommen, die all jr zuversicht und sichrung des heils auf Christum gebuwen hand.«

3) *Adversus Hieron. Emserum antibolon,* 1524; *Zw. opp. 3, 125 sqq.*

4) *Zw. opp. 3, 128: relinquitur ergo, ut qui Christo fidunt, sine ruga sint et sine macula, nam omne studium huc vocant, ne in peccatum, in quo prius mortui erant, relabantur. (!)*

darf auf Grund solches inneren Wortes auch über ihre Prediger und das äussere Wort urtheilen [1]).

Die Kirche ist die Gesammtheit der Auserwählten; welches aber diese seien, kann Keiner aufweisen, wie denn auch der Christ selbst nur daran, dass er sich ganz auf Christum verlässt, erkennt, dass er ein Auserwählter sei und also zur Kirche gehöre. Zwingli erkannte an und machte es besonders gegen die Wiedertäufer geltend, dass in der Kirche im weiteren Sinne auch noch viele Gottlose und Ungläubige sich befänden. Er stützte sich dabei auf die Schrift, deren Worten er freilich auch hier wieder Gewalt anthat; aber es gelang ihm nicht einen wirklichen Zusammenhang der Kirche im eigentlichen Sinne mit ihrer äussern Erscheinungsform nachzuweisen; ja in Wahrheit konnte er die letztere gar nicht als die Erscheinungsform der ersteren fassen. Er konnte nicht zugeben, dass die Ungläubigen im Schoosse der äussern Kirche in irgend einem wirklichen Verhältnisse zur wahren Kirche stünden, und die Gemeinde der Auserwählten hatte nach ihm Glieder auch ausserhalb der sichtbaren Kirche. Der Widerspruch von Geistlichem und Leiblichem, welcher Zwinglis Theologie beherrschte, zeigte sich auch hier und trieb zu einem Kirchenbegriffe, der dem Angefochtenen eine rechte Marterbank werden konnte und musste [2]).

---

1) *Zw. opp. 3, 130: habes jam, quaenam sit ecclesia, quae errare nequeat, ea nimirum sola, quae solo verbo Dei nititur; non eo, quod Emserus putat nos solum spectare, quod literis aut vocibus constat, sed eo, quod in mente splendet et omne verbum, a quocunque adferatur, agnoscit an patris et pastoris sui sit, nec ne. Quae lux non aliunde hauritur, quam a patre luminum, qui per spiritum suum ita suos omnia docet, ut omnia judicent et ipsi a nemine judicentur, nam a nemine seduci possunt. — 3, 132: manifestum ergo fit, quod eo verbo, quod coelestis pater in cordibus nostris praedicat, quo simul illuminat, ut intelligamus, et trahit, ut sequamur, fideles reddimur. Qui illo verbo imbuti sunt, verbum quod in concione personat et aures percellit, judicant; sed interim verbum fidei, quod in mentibus fidelium sedet, a nemine judicatur, sed ab ipso judicatur exterius verbum. — 3, 134: sic ergo judicat quaevis ecclesia de verbo, quod coram se proponitur. Sed quo judicat? Verbo fidei, quod intus per spiritum doctum est in animis fidelium.*

2) Aus einer Schrift des Jahres 1530, die freilich den Reformatoren vor Abfassung des Bekenntnisses nicht zu Gesicht kam, möge folgendes hier erwähnt werden, *Zw. opp. 3, 572: in ecclesiam visibilem, quae et ipsa Christi ecclesia vocatur, quantumvis non sit ista, quae sine macula est, censentur hi quoque, qui apud Deum repudiati sunt, dummodo nostro*

Die evangelische Kirche erwies sich wieder als die auf sich selbst sich besinnende Kirche. Ihr Wesen in seiner Wurzel erfassend und demgemäss aussagend erklärte sie sich gleichmässig gegen schriftwidrige Veräusserlichung und Verleiblichung wie gegen unbiblische Verinnerlichung und Vergeistigung, welche Verirrungen beide ihre letzten Wurzeln im Bewusstsein und Gefühl des natürlichen Menschen haben. Zu allgemeingültigen kirchlichen Festsetzungen über diesen Lehrpunct kam es noch nicht gleich; in den kursächsischen Visitationsartikeln ward von der Kirche nicht gehandelt, und die brandenburgisch-nürnbergische Visitationsordnung von 1528, in welcher der 15. Artikel richtig aber nicht genügend von der Kirche lehrte [1]), gewann noch keine allgemeinere Geltung. Doch war die rechte Lehre von der Kirche Gemeingut der Evangelischen. Es hält nicht schwer, nachzuweisen, dass sie z. B. den bis 1530 erschienenen Kirchenordnungen zu Grunde liegt und sie beherrscht [2]). In den ersten Lehrbüchern für den Jugendunterricht ward sie ausgesprochen [3]) und den trefflichsten Ausdruck gab ihr Luther

---

judicio satisfaciunt; et contra alieni ab ecclesia nostra judicantur, qui tamen de ecclesia primitivorum sunt. Testes sunt universae gentes, ut ne dicam homines, quae ad praedicationem apostolorum crediderunt. Eae enim antequam crederent, quum apostoli nondum essent emissi extra pomoeria Judaeae, cuinam ecclesiae accensebantur? Non certe ecclesiae Christi; nam plurimum certaminis habebat ecclesia, num gentibus annuntiandus esset Christus; tam abest, ut de sorte ecclesiae crederentur esse. At eae gentes, quae crediderunt, annon ante mundi creationem, immo antequam natae essent, fuerunt electi Dei? Fuerunt ergo humano judicio repudiati et ecclesiae exsortes, sed apud Deum electi, ut de istius ecclesiae sorte, quae non habet rugam aut maculam, quantumvis fidem non haberent. Sed tantum quum adesset tempus a Deo constitutum, jam fidei beneficium a Deo adepti sciebant se esse Dei electos; quod quidem prius erant, sed ignoraverant. Dazu vgl. das Folgende, besonders *S. 575* die verrenkte Schriftauslegung.

1) Vgl. Engelhardt, Ehrengedächtnis der Reformation in Franken, S. 184.

2) Nur als Beleg möge aus der Hallischen Kirchenordnung v. 1526 bei Richter, die ev. Kirchenordnungen 1, 45 angeführt werden: »also wil auch Christus, des himelischen vaters ewiger Son, das sein kirchen durch sein wort vnd Sacrament an einem sonderlichen ort versamlet vor der welt, ein Ersamen zuchtigen Christenlichen wandel fure, u. s. w.«

3) Vgl. J. Hartmann, älteste katechetische Denkmale; dort S. 37 ff. im Katechismus v. Brenz, wo freilich die Heiligkeit der

1529 in seinem grossen Katechismus [1]). Auf festester kirchlicher Grundlage also ruhten die beiden Artikel des Bekenntnisses, zu deren von dem 12. schwabacher Artikel abweichender Fassung in der Verhältnissen selbst für Melanthon Anlass genug lag. Dem Einwurfe, als ob die Evangelischen nach Zeiten vollkommenen Todes eine neue Kirche bilden wollten, musste vor Allem begegnet werden, denn dadurch hätten sie sich thatsächlich und selbstverständlich von der Kirche ausgeschlossen. Nach Anerkennung des Satzes, dass es allezeit nur Eine Kirche gebe und dass diese nie untergehe, blieb ihnen zu bestimmen, was denn das wahre Wesen der Kirche sei, um zu erweisen, dass sie sich als die rechten Vertreter derselben betrachten dürften. Daher musste von den untrüglichen Kennzeichen der Kirche die Rede sein. Wo diese wirklich vorhanden sind, da erscheint die Kirche, während der Mangel derselben zwar nicht ausschliesst, dass in den betreffenden kirchlichen Gemeinschaften viele einzelne Christen sein können, wohl aber diesen Gemeinschaften selbst den Charakter, richtige Erscheinungsform der Kirche zu sein, abspricht. Die Kirche ist über die ganze Erde zerstreut und erbaut sich aus den verschieden entwickelten Völkern. Dadurch ergeben sich viele Unterschiede in der Aeusserlichkeit der Kirche; aber diese heben die innere Einheit, wo sie vorhanden ist, nicht auf. Dass die letztere vorhanden sei, erhellt, sowie solche äusserlich unterschiedene Theile oder kirchliche Gemeinschaften als solche übereinstimmen in der Predigt des Evangeliums nach reinem Verstande und schriftgemässer Verwaltung der Sacramente. Dann, aber auch nur dann, ist kirchliche Einigkeit da, über Landesgränzen und Verfassungsunterschiede hinweggreifend. — Ward das anerkannt, so war damit

---

Christen darauf zurückgeführt wird, dass »der heil. Geist in ihnen durch den Glauben die göttliche Heiligkeit zu wirken angefangen hat.« Besser dort S. 60 bei Althamer und S. 101 bei Lachmann.

1) Symb. BB. S. 456 ff.

2) Unter den mehrfach erwähnten Artikeln, welche Eck den Evangelischen als Ketzereien vorwarf, befanden sich zwei *in ecclesiam;* nämlich: *Solum praedestinati sunt in ecclesia, mali vero seu reprobi non sunt de ecclesia. Butzer. Quicunque est in ecclesia, non potest damnari. Zuinglius.* — Im deutschen Texte des Bekenntnisses darf: »wahre Einigkeit der christlichen Kirchen« nicht als Pluralis gefasst werden, es ist Singularis. Im nächsten Artikel fehlen in Spalatins Handschrift noch das Wort »eigentlich« und die Verwerfung der Donatisten und aller anderen; Förstemann, Urkundenbuch 1, 316.

die kirchliche und staatliche Stellung der Evangelischen gesichert. Um dies zu fördern und das Gemeinsame hervorzuheben, fügte Melanthon noch ausdrücklich bei, dass man mit den auflösenden Irrthümern derer, die den Bestand der Kirche von der eignen Heiligkeit der Menschen abhängig machen und auf die Zahl solcher Heiligen beschränken wollten, durchaus nichts zu schaffen habe.

IX. Von der Taufe.

Als Luther 1520 in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche die römische Sacramentslehre angriff, pries er Gott, der nach dem Reichthume seiner Gnade doch das Eine Sacrament der Taufe unverletzt und durch Menschenzusätze unbesudelt in seiner Kirche erhalten habe [1]). So sei wenigstens den Kindern diese grosse Gnadengabe unverkümmert geblieben. Den Erwachsenen nämlich habe man den Segen bald wieder geraubt, indem man wie die andern Sacramente so auch dies zu einem Werke gemacht habe. Man habe die Taufe entwerthet und das, was Gott durch sie wirken wolle, dem Sacramente der Busse, d. h. im Grunde den eigenen Busswerken, zugeschrieben: das war es, was Luther den Römischen vorwarf, und mit Recht. Man darf also daraus, dass die römischen Theologen ihre Zustimmung zum neunten Artikel aussprachen, wie aus dem Umstande, dass sie in ihren Streitschriften, besonders zu Anfang, die Taufe so selten berührten [2]), nicht schliessen, als ob in diesem Puncte volle Uebereinstimmung zwischen den Römischen und Evangelischen bestanden hätte [3]).

Die Taufe — so lehrte die römische Theologie — ist das erste Sacrament, die Thüre des Himmels. Seit dem Sündenfall

---

1) *Luth. opp. ed. Jen. 2, 284b*.

2) Eck z. B. nahm erst in der 3. Aufl., d. h. nach dem Auftreten der Wiedertäufer, einen Abschnitt *de baptismo puerorum* in sein *enchiridion* auf.

3) Das Meiste in dieser Zeit giebt Berthold, Tewtsche Theol. S. 424 ff. Die Schrift Heinrichs VIII. über die Sacramente, mir leider nur in der schlechten Uebersetzung bei Walch, 19, 158 ff. zugänglich, bietet über die Taufe nur Dürftiges.

im Paradiese nämlich wird der Christ dreimal geboren. Die erste Geburt ist die rein leibliche durch Vater und Mutter. Durch sie entsteht aus der Materie, dem Stofflichen, der Leib des Menschen. Die andere ist die geistliche, indem der himmlische Vater dem Leibe ohne Mittel Seele und Geist eingiesst. Aber so ist der Mensch noch nicht vollkommen. Vielmehr das durch die fleischliche, d. h. leibliche, Zeugung, Entstandene ist fleischlich, unrein, sündig, und indem mit diesem vergifteten Leibe der an sich heilige, rein aus den Schöpferhänden Gottes kommende Geist sich vereinigen muss, wird auch er verunreinigt, unter sich zum Fleische wider Gott geneigt; jeder Mensch steht in der Erbsünde und entbehrt des »guten Wesens«, des Kleides der Vollkommenheit [1]). So bedarf er einer dritten Geburt und die geschieht durch die Taufe, welche ihn von den Mängeln befreit und das Ursprüngliche in ihm herstellt. Diese Kraft der Taufe beruht auf der Ordnung Christi. der sie gestiftet hat, um durch sie der Menschheit die durch seine Verdienste erworbene Gnadenfülle zuzuwenden und sie von dem auf ihr lastenden Fluche zu befreien. Dabei bedient er sich des Wassers, weil dies ein allgemeiner Stoff ist, der auf der ganzen Erde sich findet und niemals verflucht ward, sondern unter dem ersten Segen, den Gott allen seinen Geschöpfen gab, verblieb; und bei seiner eigenen Taufe hat Christus es durch Berührung mit seinem zarten Leibe noch sonderlich gesegnet und geheiligt. So fliesst denn nun in der Taufe die verborgene göttliche Gnade durch alle Werke und Leiden Christi herab bis auf des Menschen auswendigen sichtbaren Leib und von demselben auf seinen unsichtbaren inwendigen Geist; dieser macht auch den Leib geschickt, Gnade zu empfahen und zieht ihn zuletzt mit sich gen Himmel. Der ganze Mensch wird durch die Taufe ein Glied Christi, dem Geiste nach in Wirklichkeit, mit dem Leibe der Anlage nach. Die Taufe nützt also dem Leibe nicht unmittelbar, sondern wirkt zuerst auf den Geist. Dieser wird durch sie von allen Sünden erledigt und wieder in das »gute Wesen« versetzt. Das Ebenbild Gottes wird im Menschen wieder hergestellt; die göttlichen Gnadenkräfte, die zu seiner Vollkommenheit gehören, ihm verliehen. So von der Sünde befreit soll der Geist sein Fleisch zu sich emporziehen, es an tugendhaftes Leben gewöhnen und zuletzt mit sich zur ewigen Seligkeit bringen. Denn im Fleische bleibt allerdings noch der *fomes*,

1) Vgl. ob. S. 110 ff.

das böse Wesen, die sinnliche Neigung, an sich nicht Sünde, aber doch zur Sünde reizend [1]). Dieser *fomes* wird durch die Taufe nicht getilgt, sondern seine Macht nur in etwas abgeschwächt. Solche Wirkung geschieht immer, wenn die Sacramentshandlung stiftungsgemäss vollzogen wird, und kein Hindernis vorhanden ist, d. h. wenn der Empfangende nicht in Todsünden liegt, sondern den Glauben der Kirche hat, seine begangenen Sünden bereut und den Willen ausspricht, getauft zu werden. Bei Kindern, welche noch keine Sünde begangen haben, genügt der Wille der Kirche und der Glaube, den die Pathen aussprechen. So wird durch die Taufe, welche die Gnade mittheilt, dem Menschen ein »Charakter«, ein göttliches Wahrzeichen, auf die Seele geprägt. Aber er kann diese Gnade wieder ganz verlieren, wenn er sich der Sünde ergiebt, und dann ist ein Neues nöthig, das Sacrament der Busse, mit seinen mannigfachen Busswerken. Die Busse ist, wie Hieronymus sagt, das zweite Brett nach dem Schiffbruche [2]).

---

1) Vgl. von den agendarischen Handbüchern etwa die ***Summa rudium*** von 1487, *f. 3b*: *sciendum est, quod fructus baptismi est in parvulis mundatio ab originali peccato in tantum, ut si ante annos discretionis decesserint, vadant immediate ad Christum; in adultis vero, qui accedunt fideles, fit remissio omnium peccatorum, non solum originalis peccati, sed etiam omnium actualium et venialium et etiam totius poenae, quae debetur pro peccatis, et sufficit propositum non peccandi et quod malum displiceat ei.* Dazu ***Roffensis***, *assert. luther. confut. p. 99, 116, 127, 405.* Tewtsche Theol. S. 431: »durch die tawf vergibt gott dem getawfften sein sünd, hebt von jm auf die schuld ewiger pein vnnd gibt jm gnad fürter zuo grössern gnaden ze komen. Daneben macht jn gott gerecht und rain an göttlicher pildnuss, in die numals eingedruckt ist der Carakter als ain gottlich warzaichen. Doch wirdt solch zaichen gedruckt allain in die sel, nit jnn leib. Deszhalb gepert ain getawfter mensch ain vngetawft kind. Darumben wirdt dem leyb durch die tawf die naygung zuo sünden, genannt fomes, nit abgetan, aber wol gemildert.«

2) Ueberall bezieht man sich auf den Ausspruch des Hieronymus, den Berthold z. B. in der Tewtsch. Theol. S. 432 eingehend erläutert während Luther *opp. ed. Jen. 2, 284b* bemerkt: *ubi virtutem baptismi in parvulis non potuit Satan extinguere, praevaluit tamen, ut in omnibus adultis extingueret, ut jam fere nemo sit, qui sese baptisatum recordetur, nedum glorietur, tot repertis aliis viis remittendorum peccatorum et in coelum veniendi. Praebuit his opinionibus occasionem verbum illud periculosum divi Hieronymi sive male positum, sive male intellectum, quo poenitentiam appellat secundam post naufragium tabulam, quasi baptismus non sit poenitentia. Hinc enim, ubi in peccatum lapsi fuerint, de*

Die gegebene Darstellung lässt den engen Zusammenhang der römischen Lehre von der Taufe mit den dort herrschenden Anschauungen vom Wesen des Menschen, des Heiles und der Aneignung des Heiles, klar genug erkennen. So kann auf die Besprechung des Ebengenannten verwiesen werden; die letzten Grundlagen sind dieselben und überall zeigen sich die gleichen Folgen. Die Aneignung des Heiles, die Rechtfertigung, ward auf den blosen Vollzug einer äussern Handlung der Kirche zurückgeführt, ohne dass der lebendige, persönliche Glaube als nothwendige Vorbedingung der heilsamen Wirkung erfordert wäre. Die göttlichen Gnadenkräfte wirkten unter der Hülle sinnfälliger Leiblichkeit auf den Geist des von der letzteren berührten Menschen und versetzten diesen schon dadurch in persönliche Gemeinschaft mit Gott, wobei denn auch die folgerichtig Denkenden gemäss dem durchschlagenden Widerspruche von Geist und Fleisch annahmen, dass jenes sinnliche Element, das Wasser, im Sacramente ein wesentlich anderes, ein in sich heilskräftiges, werde, wennschon es äusserlich auch ferner dem gewöhnlichen Wasser gleichbleibe [1]). Dass die Taufe dann nicht so vorwiegend wie die anderen Sacramente unter den Gesichtspunct eines guten Werkes auf Seiten des Empfängers gestellt ward, mag damit zusammenhängen, dass die Empfänger ja fast immer unmündige Kinder waren. Bezeichnend aber ist, dass man sie umsomehr entwerthete und für das spätere Leben des Christen durch das neue Sacrament der Busse ersetzte. Man lehrte die Christen nicht richtig, was sie denn durch die Taufe geworden seien. Darum gieng Luther bei der Bekämpfung der römischen Lehre hiervon aus. Er legte durch Entwicklung der biblischen Wahrheit zuerst den rechten Grund; die Widerlegung der Irrthümer ergab sich daraus dann von selbst.

---

prima tabula seu nave desperantes velut amissa, secundae tantum incipiunt niti et fidere tabulae, id est poenitentiae. Hinc nata sunt votorum, religionum, operum, satisfactionum, peregrinationum, indulgentiarum, sectarum infinita illa onera et de iis maria illa librorum, quaestionum, opinionum, traditionum humanarum, quas totus mundus jam non capit, ut incomparabiliter pejus habeat ecclesiam Dei ea tyrannis, quam unquam habuit synagogam aut ullam nationem sub coelo. Doch davon später ein Weiteres. Ueber d. röm. Tauflehre vgl. d. Predigt v. Andreas Proles b. H. A. Pröhle, A. Proles, Gotha 1867, S. 57 ff.

1) Allgemeine Lehre der röm. Kirche war dies noch nicht. Luther sagt *l. l. p. 286a*: *arbitrati sunt quam plurimi esse aliquam virtutem occultam spiritualem in verbo et aqua, quae operetur in anima recipientis gratiam Dei.* Dieselbe Meinung vertheidigt Heinrich *VIII*, vgl. Walch 19, 218.

So begann er schon 1519 in dem »Sermon von dem heiligen, hochwürdigen Sacrament der Tauf [1]).« »Die Taufe — lehrte er da noch ziemlich allgemein — hilft dir das, dass sich Gott daselbst mit dir verbindet und mit dir eins wird, eines gnädigen tröstlichen Bundes. Zum ersten, dass du dich ergiebst in das Sacrament der Taufe und seine Bedeutung, d. i. dass du begehrst mit den Sünden zu sterben und am jüngsten Tag neu gemacht zu werden. Das nimmt Gott auf von dir und lässt dich taufen und hebt von Stund an, dich neu zu machen, geusst dir ein seine Gnad und heil. Geist, der anfäht, die Natur und Sünd zu tödten und zu bereiten zum Sterben und Auferstehen am jüngsten Tag. Zum andern verbindest du dich also zu bleiben und immer mehr und mehr zu tödten die Sünde, dieweil du lebst, bis in den Tod: so nimmt dasselbe Gott auch auf und übt dich dein Lebenlang mit viel guten Werken und mancherlei Leiden. — Dieweil nun solche deine Verbindung mit Gott stehet, thut dir Gott wieder die Gnade und verbindet sich mit dir, er wolle dir die Sünden nicht zurechnen, die nach der Taufe in deiner Natur sind, will sie nicht ansehen, noch dich darum verdammen.« Die Taufe ist ein Bad der Wiedergeburt; durch sie wird der Mensch ein Kind der Gnaden. Wenn er aus der Taufe kommt, ist er rein und ohne Sünde, ganz unschuldig. Aber man darf dies nicht so verstehen, als sei nun gar keine Sünde mehr da, sondern »unser Fleisch, dieweil es hie lebt, ist natürlich bös und sündhaftig.« Des Sacraments halben ist es wahr, dass der Mensch ohne Sünde, unschuldig sei; er hat das Zeichen Gottes, womit angezeigt wird, seine Sünden sollen alle todt sein, und er in Gnaden auch sterben und am jüngsten Tage wieder auferstehen. Aber dieweil nun das noch nicht vollbracht ist und er noch lebt im sündlichen Fleisch, so ist er nicht ohne Sünde noch rein aller Dinge, sondern angefangen rein und unschuldig zu werden [2]). Wie denn Augustin in einem feinen Spruche

1) W W. 21, 229. Ziemlich gleichzeitig ist *opp. v. 2. 325, 329: prima justitia christianorum est aliena, haec datur hominibus in baptismo.* Es ist hierbei an den augustinischen Zug in L's dermaliger Theologie zu erinnern.

2) W W. 21, 239: »wenn ich sollt klärlich sagen, so ist es ein ander Ding, die Sünd vergeben, und die Sünd abzulegen oder auszutreiben. Die Vergebung der Sünd erlangt der Glaub, ob sie wohl nit ganz ausgetrieben seind; aber die Sünd austreiben ist Uebung wider die Sünd und zuletzt sterben; da gehet die Sünd ganz unter. Es ist aber alle beide der Tauf Werk.«

sagt; die Sünd wird in der Tauf ganz vergeben, nicht also dass sie nicht mehr da sei, sondern dass sie nicht zugerechnet werde. Empfangen aber wird solche Gnade nur von dem Glauben; dieser ist nothwendige Bedingung. Und zwar müssen wir festiglich glauben, dass dies Sacrament nicht allein bedeute den Tod und Auferstehung am jüngsten Tage, durch welche der Mensch werde ewiglich ohne Sünde leben, sondern dass es auch gewisslich dasselbe anhebe und wirke und uns mit Gott verbinde, dass wir wollen bis in den Tod die Sünde tödten und wider sie streiten; und er herwiederum uns wolle zu gut halten und gnädig mit uns handeln, nicht richten nach der Schärfe, dass wir ohne Sünde nicht seien in diesem Leben, bis dass wir rein werden durch den Tod.« Dieser Glaube ist das Nöthigste, er ist der Grund alles Trostes. »Denn die Sünde, die nach der Taufe bleibt, macht, dass alle guten Werke nicht rein sind vor Gott. Derohalben muss man gar keck und frei an die Taufe sich halten, und sie halten gegen alle Sünde und Erschrecken des Gewissens und sagen demüthiglich: ich weiss gar wohl, dass ich kein reines Werk nicht habe, aber ich bin ja getauft, wodurch mir Gott, der nicht lügen kann, sich verbunden hat, meine Sünde mir nicht zuzurechnen, sondern zu tödten und zu vertilgen.« Es ist ein grosses Ding um die Taufe, dass wenn wir wiederkommen von Sünden und im Glauben den Bund der Taufe anrufen, unsere Sünden vergeben sind. Aber hüten sollen wir uns vor falscher Sicherheit, dass wir nicht freventlich und muthwillig auf die Gnade sündigen.

Luther bekämpft also hier, dass die Taufe als blos vollzogene Handlung rein durch sich selbst den Menschen rechtfertige [1]). Darum aber wollte er sie, die er wohl eine Losung nannte, doch nicht zu einem blosen Zeichen herabsetzen, sondern stellte ausdrücklich fest, dass sie als Handlung nicht nur etwas bedeute, sondern immer auch etwas wirke, ohne freilich noch über die Vermittelung der innern Wirkung durch das Aeussere

1) Dagegen spricht nicht, dass er W W. 21, 230 sagt: »durch solch Geburt wird der Mensch ein Kind der Gnaden und rechtfertigs Mensch.« Dies meint die *justitia infusa*, vgl. S. 231: »aber die Bedeutung, die geistlich Geburt, die Mehrung der Gnaden und Gerechtigkeit hebt wohl an in der Tauf, währet aber auch bis in den Tode, ja bis an jungsten Tag.« Dazu stimmt, wenn S. 236 und 237 steht, dass der Mensch »nit anders rein heisst, dann dass er angefangen ist rein zu werden, und derselben Reinigkeit ein Zeichen und Bund hat, und je mehr rein werden soll.«

sich näher auszulassen. Er sah noch keinen Grund in diesem Puncte von der römischen Theologie abzuweichen. Um so entschiedener aber trat er ihr darin entgegen, dass er diese Wirkung als heilsame abhängig machte von dem Glauben des Empfängers und sie als eine von Seiten Gottes allzeit bleibende hinstellte, so dass es von Seiten des sündigen Menschen immer nur der Erneuerung des Glaubens bedürfe, um ihres Trostes theilhaftig zu werden [1]). In der Taufe wird ein von Gott ausgehender Bund zwischen Gott und dem gläubigen Menschen geschlossen, ein Bund, dem Gott treu bleibt, auch wenn der Mensch zeitweilig wieder abfällt. Diesem gläubigen Menschen rechnet Gott seine Sünde nicht zu und beginnt und fördert in ihm die Heiligung. — Dies war der Hauptinhalt von Luthers Sermon. Ueber das Verhältnis der Taufgnade zu der dem Glauben an das Wort verheissenen und zu Theil werdenden Rechtfertigung sprach er sich nicht klarer aus; von der Kindertaufe war keine Rede.

Das nächste Jahr führte ihn in der eingeschlagenen Richtung weiter [2]). Als Hauptsächlichstes betonte er bei der Taufe das göttliche Verheissungswort: wer glaubet und getauft wird, der wird selig werden. Hierin hängt das ganze Heil. Wo der Glaube an dies Wort nicht ist, da nützt die Taufe nicht nur nichts, sondern schadet geradezu; denn der Unglaube macht Gott zum Lügner. Die mit diesem Worte verbundene Taufe ist eine rechte Uebung und Stärkung des Glaubens, eine hohe Wohlthat für den Menschen. Denn dieser, im Bewusstsein seiner Sünde, geht nur schwer daran, zu glauben, dass er selig sei oder selig werden solle. Nun wird ihm dies durch eine äussere, mit einem ausdrücklichen Verheissungsworte Gottes verbundene Handlung verbürgt. Das stärkt den Glauben und richtet ihn auch nach dem Falle wieder auf. Er kann sich immer noch sagen: ich bin ein Christ; denn er weiss, Gott lügt nicht, sondern hält, was er versprochen hat [3]). Es ist aber

1) Dies besonders gegen Rom, W W. 21, 238.

2) *De captiv. babyl. ecclesiae, opp. ed. Jen. 2, 284b.*

3) *l. l. 285a: ita vides, quam dives sit homo christianus sive baptisatus, qui etiam volens non potest perdere salutem suam quantiscunque peccatis, nisi nolit credere. Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas; caetera omnia, si redeat vel stet fides in promissionem divinam baptisato factam, in momento absorbentur per eandem fidem, immo veritatem Dei, quia seipsum negare non potest, si tu eum confessus fueris et promitte ti fideliter adhaeseris.*

Gottes eigene That, die sich in der Taufe vollzieht, nicht die eines Menschen. Auch darf man nicht meinen, als ob der Mensch das Aeussere thue, Gott das Innere, sondern Gott allein wirkt beides selbst, nur dass er sich des Menschen als seines Werkzeuges bedient [1]) und das Wasser als sichtbares Mittel seiner Gnadenmittheilung anwendet. Nicht schon dies Wasser hat eine innewohnende heilsame Kraft, so dass es durch die blose Berührung heilte; sondern Gott theilt die Gnade mit und zwar nur dem, der an das Verheissungswort glaubt. Diese Gnade aber, welche durch die äussere Handlung versinnbildlicht wird, ist die, dass der ganze Mensch nach Leib und Geist in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen wird und nach einem Leben in beständiger Busse und Glauben der gewissen Vollendung und Unsterblichkeit entgegen geht [2]). Will man dem aber die Kindertaufe entgegen halten, da ja die Kinder noch nicht glauben können, so ist zu erwiedern, dass nach allgemeiner Annahme ihnen der fremde Glaube, nämlich der der sie Darbringenden zur Hülfe komme [3]). Die Kraft des Glaubens ist eine

1) *l. l.* 285[b]: *ex his perspicue discernere possumus, quid inter ministrum hominem et autorem Deum intersit in baptisando. Homo enim baptisat et non baptisat; baptisat, quia perficit opus, dum mergit baptisandum; non baptisat, quia non fungitur in eo opere sua autoritate, sed vice Dei. Unde oportet nos baptismum de manu hominis non aliter suscipere, quam si ipse Christus, immo ipse Deus, nos suis propriis manibus baptisaret. Non enim hominis est, sed Christi et Dei baptismus, quem recipimus per manum hominis, sicut quaelibet alia creatura, qua utimur per manum alterius, non est nisi Dei. Cave ergo, sic discernas baptismum, ut externum homini, internum Deo tribuas; utrumque soli Deo tribue nec conferentis personam aliam, quam instrumentum vicarium Dei accipe, per quod Dominus in coelo sedens te in aquam suis manibus propriis mergit et remissionem peccatorum promittit in terris, voce hominis tibi loquens per os ministri sui.*

2) *l. l.* 287[b]: *baptismus totum corpus absorbuit et rursum edidit; ita res baptismi totam vitam tuam cum corpore et anima absorbere debet et reddere in novissimo die indutam stola claritatis et immortalitatis; itaque nunquam sine baptismi tam signo, quam re ipsa sumus, immo semper sumus baptisandi magis ac magis, donec signum perfecte impleamus in novissimo die.*

3) *l. l.* 288[b]: *opponetur forsitan iis, quae dicta sunt, baptismus parvulorum, qui promissionem Dei non capiant nec fidem baptismi habere possint; ideoque aut non requiri fidem aut parvulos frustra baptisari. Hic dico, quod omnes dicunt, fide aliena parvulis succurri illorum, qui offerunt eos. Sicut enim verbum Dei potens est, dum sonat, etiam impii cor immutare, quod non minus est surdum et incapax quam ullus par-*

grosse und so kann auch das gläubige Gebet der Kirche die Wiedergeburt der Kinder erwirken.

Auch hier steht wieder der Kampf gegen die römische Lehre im Vordergrunde. Der Glaube wird als das Wichtigste sosehr betont, dass es scheinen kann, als werde das Sacrament überhaupt erst durch den Glauben wirksam [1]). Doch meinte Luther, dass der Glaube allein auf Seiten des Menschen das Aneignende sei, und dass nur bei Vorhandensein des Glaubens Gott das am Menschen verwirklichen könne, was er beabsichtige. Gott wirkt immer durch das Sacrament, ob es jedoch dem Menschen wirklich zum Heile gereiche, hängt davon ab, ob er glaubt. Die sacramentliche Wirkung aber erstreckt sich auf den ganzen Menschen, sie umfasst Leib und Geist. Gott nimmt ihn nach seinem ganzen Bestande in Gemeinschaft mit sich auf, vergiebt ihm die Sünde, giebt ihm den Geist der Heiligung. Und eben dies, nicht irgend ein allgemeines Wort, hat der Glaube, der gefordert wird, zu ergreifen. Dass Gott dies thun wolle, soll der Mensch glauben, ehe er getauft wird; und auch der Getaufte, selbst wenn er auf Sündenwegen sich verirrt hat, ist gerecht und selig, sobald er wieder im Glauben daran hält, dass Gott solches gethan habe. So stellte sich für Luther das

---

vulus, ita per orationem ecclesiae offerentis et credentis, cui omnia possibilia sunt, et parvulus fide infusa mutatur, mundatur et renovatur. Nec dubitarem, etiam adultum impium eadem ecclesia orante et offerente posse in quovis sacramento mutari sicut de paralytico evangelico legimus, aliena fide sanato. Atque hac ratione libens admitterem, sacramenta novae legis esse efficacia ad dandam gratiam, non modo non ponentibus, sed etiam obstinatissime ponentibus obicem. Quid enim fides ecclesiae et oratio fidei non tolleret, quum Paulum apostolum Stephanus hac vi convertisse credatur? At tunc sacramenta non sua, sed fidei virtute faciunt, quod faciunt, sine qua nihil prorsus faciunt, ut dixi. Vgl. übrigens schon von 1519 *opp. 3, 258* im Comm. z. Galaterbr.

1) *l. l. 286b: non sacramentum, sed fides sacramenti justificat. — Ita baptismus neminem justificat nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus; haec enim justificat et implet id, quod baptismus significat. Fides enim est submersio veteris hominis et emersio novi hominis. — At sacramenta non implentur, dum fiunt, sed dum creduntur. Ita nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem justificationis, seu esse signa efficacia gratiae. Haec enim omnia dicuntur in jacturam fidei ex ignorantia promissionis divinae. Nisi hoc modo efficacia dixeris, quod, si adsit fides indubitata, certissime et efficacissime gratiam conferant.*

Eigenthümliche des Sacramentes klarer heraus; er sah in ihm hohen Trost, grosse Stärkung des Glaubens. Aber schon erkannte er, wie der Kindertaufe eine Gefahr drohte, und dies war denn auch der Punct, der weiter führte.

Als 1521 diese Frage angeregt war, sprach Luther sich zuerst schriftlich gegen Freunde darüber aus [1]). Der Einwand, die Kinder könnten nicht glauben, beirrte ihn nicht. Einmal lasse sich das nicht beweisen; und dann gebe die Schrift wie die Geschichte der Kirche viele Belege dafür, dass fremder Glaube sehr stark sei, d. h. nicht dass fremder Glaube den meinigen ersetze und mich rechtfertige, sondern dass er durch sein zuversichtliches Gebet mir erlange, dass Gott auch in mir den rechtfertigenden Glauben wirke. In diesem Glauben bringe die Kirche die Kinder zur Taufe, und es handle sich jetzt nicht um die Frage, ob sie ein Recht zu diesem Glauben besitze, sondern ob sie ihn selbst wirklich habe? Dies bezeuge aber ihr einstimmiges Bekenntnis von Anfang an. Bisher sei — und darin dürfe man wohl eine wunderbare Führung Gottes erkennen — der Artikel von der Kindertaufe nicht einmal von den Ketzern geleugnet. Zur Taufe bringen heisse nichts anderes, als Christo, der im Sacramente auf Erden gegenwärtig sei und die Gnadenhände ausstrecke, darreichen, ihm, der gerne annehme, was man ihm darbringe. Warum solle man hier zweifeln, zumal man für die Kindertaufe das Vorbild der Beschneidung habe? Man dürfe also auch die Kinder taufen, wenngleich die Taufe an sich frei sei, nicht geboten wie die Beschneidung, nicht an Zeit und Alter gebunden [2]).

Auf das Vorhandensein des Glaubens kam ihm Alles an, was besonders auch seine 1523 den Böhmen gegebene Antwort

1) De W. 2, 126 ff. v. 13. Jan. 1522; 2, 202 v. 29. Mai, hier Berufung auf Matth. 19, 14; 2, 277 aus demselben Jahre: *parvulis dari fidem propriam sentimus in baptismo, impetrante eam fide aliena ecclesiae et pro parvulo orante in Christi spiritu.*

2) De W. 2, 126: *haec quaestio est de facto, non de jure; non enim possumus disputare, an ecclesia deberet credere infundi parvulis fidem, quum potestatem habeat in totum non baptisandi parvulos, nec est locus scripturae, qui eam cogat hoc credere, sicut sunt aliorum articulorum. — Non video, cur non autoritate quoque Dei et exemplo isto parvulos oporteat baptisari, nisi quod baptismus liber est, non exactus ut circumcisio, proinde neque in tempora, aetates, loca et alia quoque externa captivari debuit, quum totus liber sit in se ipso.* L. fordert Mel. auf, über 1. Cor. 7, 14 zu schreiben.

bezeugt: [1]) »wie ich von euern Geschickten höre, so ist die Taufe auch recht bei euch, ohne dass mir das eine grosse Bewegung giebt, dass ihr die jungen Kinder taufet auf zukünftigen Glauben, den sie lernen sollen, wenn sie zur Vernunft kommen, nicht auf gegenwärtigen, denn ihr haltet, die jungen Kinder glauben nicht und tauft sie dennoch. Da hab ich gesagt: es wäre besser, überall gar kein Kind taufen, denn ohne Glauben taufen, sintemal daselbs das Sacrament und Gottes heiliger Name vergebens wird gebraucht: welches mir ein Grosses ist. Denn die Sacramente sollen und können ohne Glauben nicht empfangen werden oder werden zu grösserm Schaden empfangen. Dagegen halten wir nach den Worten Christi: wer da glaubt und getauft wird, u. s. w., dass zuvor oder je zugleich Glaube dasein muss, wenn man tauft, oder ein lauter Spott göttlicher Majestät daraus werde, die da gegenwärtig sei und Gnade anbiete und Niemand nehme sie an. Darum achten wir, die jungen Kinder werden durch der Kirchen Glauben und Gebete vom Unglauben und Teufel gereinigt und mit dem Glauben begabt und also getauft; weil solche Gabe auch durch Beschneidung der Jüden den Kindern gegeben ward, sonst hätte Christus Matth. 19, 14 nicht gesagt: lasst die Kindlein zu mir kommen, solcher ist das Himmelreich. Ohne Glauben aber hat Niemand das Himmelreich. Und so man solche unsere Meinung könnte umstossen, als ich achte, nicht umzustossen sei, wollte ich lieber kein Kind taufen lehren, denn dass man es ohne Glauben taufen sollte; denn Gottes Name soll man nicht umsonst misbrauchen, obgleich aller Welt Seligkeit daran läge.«

Luther redete hier im Namen der evangelischen Kirche und in der That konnte er dies auch jetzt; denn das Wesentliche dessen, was er auf Grund der Schrift und der Erfahrung über die Taufe gelehrt hatte, begann Eigenthum der erwachenden evangelischen Gemeinde zu werden. Zu dieser bewussten Aneignung hatte schon Melanthon in seinen *Locis* mitgeholfen, so dass Luther Fragende auf sie verweisen konnte [2]). Und dass

1) W W. 28, 416 in der Schrift: Vom Anbeten des Sacraments des heil. Leichnams Christi.

2) Vgl. in meiner Ausgabe S. 251 ff. Etwas allgemein sind die Bestimmungen dort gehalten. Dazu *C. R. 14, 1069, 1072* in dem von Luther zum Drucke beförderten Comm. zum Ev. Joh. v. 1523. Luthers Verweisung, de W. 2, 202. Bugenhagen schreibt 1524 in der *interpret. in libr. psalmorum p. 615:* Christus hat sich taufen lassen, *ut non*

im Uebrigen noch nicht so viele zustimmende Zeugnisse in Betreff dieses Punctes laut wurden [1]), darf nicht befremden. Es galt bei den Evangelischen als selbstverständlich, dass das Sacrament nicht *ex opere operato*, als blos vollzogene Handlung, Gnade mittheile, sondern dass es nur heilsam wirke, wenn der Glaube an das mit ihm verbundene Verheissungswort in dem Empfangenden vorhanden sei, wie man denn eben deshalb die lateinische Sprache bei der Taufhandlung abschaffte und die Muttersprache einführte, damit alle hören und verstehen könnten, was sie zu glauben hätten [2]). Dafür aber, dass das Sacrament nicht ein blos äusserliches Zeichen, sondern wirklich ein Gnadenmittel, eine Heilsmittheilung von Seiten Gottes sei, war man noch nicht genöthigt allgemeiner einzutreten, denn die Römischen erkannten es an. Erst das Ueberhandnehmen der schwärmerischen Richtung veranlasste die evangelische Kirche, dieser Seite des Taufsacramentes besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

---

dubitemus, nos quoque in baptismo spiritus et aquae adoptari in regnum et haereditatem lucis et nos essse dilectos in Christo dilecto.

1) Uebrigens sprach sich damals, 1524, auch Oekolampadius noch im Sinne Luthers aus, vgl. *demegoriae in I ep. Joannis p. 91ª* zu *5, 16:* wir sollen für einander beten; *et quid vult in praedictis verbis aliud, quam ut fiducia nostra in Domino etiam ad aliena peccata abolenda valeat? Et hinc libenter adducor in eam sententiam, quod ad preces baptizantis et levantium puerum in baptismo originarium peccatum condonetur et impetretur spiritus sanctus. Nam si precibus nostris alia fratrum delicta possumus tollere, cur non et alienum illud? tametsi nonnunquam parvam gravitatem et fidem compatrum in tanto sacramento cernamus.* Hier schreibt er dem Sacramente eine wirkliche Gnadenmittheilung zu; vgl. *45ᵇ—46ᵇ* und *annott. in ep. ad Rom. 36ª;* dazu selbst noch von 1525: *in postremos tres prophetas p. 68ᵇ* zu Mal. 1, 2, schon gegen die Täufer, doch scheint hier bereits Zwinglis Einfluss bemerkbar zu sein; es heisst: *de pueris non dubitamus, quin propter fidem parentum sancti sint et puri, maxime juxta nostram existimationem, et ad unum testamentum pertinent. Et quare non adnumerarentur etiam ecclesiae per baptismum?* Er schrieb 21. Nov. 1524 an Zwingli: *Augustinus adhuc retinet me in sententia sua, aliena fide quum datur sacramentum, illis succurri, ne imputetur peccatum originale; Zw. opp. 7, 369;* dazu *383 ff.*

2) Vgl. Luthers Verdeutschung des Taufbüchleins v. 1523, W W. 22, 157, besonders 163. Münzer war ihm hierin schon vorangegangen. Dann: »Ordnung wie man tauffet, bissher im Latein gehalten, verteutscht. Andreas Osiander. Nürnberg 1524.« (N. St. B.) Auch die Weihnachtspredigt Georgs von Polentz, Einleitung 1, 327.

Die zwickauer Propheten waren die ersten gewesen, welche die Kindertaufe angegriffen hatten und es dauerte nicht lange, so folgte ihnen Carlstadt, der auf das Entschiedenste leugnete, dass durch das Sacrament irgendwie Gnade mitgetheilt werden könne; es sei nur ein äusseres Erkennungszeichen der Christen [1]. Auch Münzer war ein heftiger Gegner der Kindertaufe, zögerte jedoch noch damit, sie unbedingt abzuschaffen! [2] Von Jahr zu Jahr nahm dann die Secte der Täufer zu; in der Schweiz wie in Süddeutschland breitete sie sich aus, und fast alle ihre Häupter huben die Wiedertaufe als einen der wichtigsten Artikel hervor. Auch von Johann Denk hätte man dies nicht bezweifeln sollen [3]. Er hat selbst die Wiedertaufe geübt, gelehrt und mit Gründen vertheidigt [4]. Und in den

---

1) Vgl. Jäger, A. B. v. Carlstadt S. 320, 452, 463. Ueber ihn Oekol. an Zwingli, *Zw. opp. 7, 369.*

2) Vgl. Einleitung 1, 407.

3) Wie z. B. Hagen. Auch Heberle in den Studien und Kritiken 1851 S. 141 drückt sich noch allzu zaghaft aus.

4) In der Schrift »Vom Gsatz Gottes« C. 7b spricht er sich noch ziemlich unbestimmt aus. Aber seine Meinung ist uns urkundlich überliefert durch den Pfarrer Joh. Bader. Dieser hatte am 20. Jan. 1527 ein Gespräch mit Denk, konnte ihn aber nicht überzeugen. Denk hinterliess ihm beim Abschiede seine Meinung schriftlich, die dann Bader mit Gegenbemérkungen zum Drucke beförderte. Vgl. ob. S. 154 Not. 1. Da dieser Aufsatz Denks nicht weiter bekannt zu sein scheint, theile ich ihn ganz mit: »Das der täuffer auff den glauben vnnd bekenntnuss des, den er täuffet, sehen sol, ist der grundt seines werks, das er yetz handelt, Vnd ob schon diser grundt fallet, noch hat diser sein werck recht aussgericht, das er für vnnd für sprechen mag vor Gott, ich hab disen getäufft. Das aber das bekantnüss des glaubens nit der recht grundt des tauffs sein solt, darumb das es vngewiss ist, möcht man also auch den grundt, so zu dem brodbrechen erfordert wirt, vmbstossen, nemlich die vnderscheydung des Herren leybs, dieweil sie so wol vngewiss ist, als das bekandtnüss. Also ist Ja sagen von Christo auch erlaubt alleyn auff dem grunde, das man willens sey zu halten, welchs doch auch vngewiss ist, ob man es halten werde oder nit, die aber nit willens seindt zu halten, denen ists nit erlaubt. Das aber Gott den falschglaubigen, die es begerendt, den tauff günnet, schleusst nit, das man jn darumb den vnwissenden kindern, so es jre eltern begerendt, geben soll; Vrsach, den falschglaubigen, welche allein vor Gott erkennet werden, ists ein erlaubnuss, vnd sol niemandt kein gerechtickeyt daraus machen mit den kindern, die man weder glaubig noch falschglaubig nennen mag. Denn wie ein vnderscheid vor Gott ist vnder den glaubigen vnd falschglaubigen, also ist vor den menschen ein

hauptsächlichsten ihrer Beweise und Gegenbeweise stimmten sie dann überein, sich hoher göttlicher Offenbarung rühmend, durch welche ihnen kund geworden sei, dass man sich wiedertaufen lassen müsse. Sie erklärten, die Taufe sei ein Gebot Gottes, welches man nicht gering achten dürfe; dieselbe galt ihnen als ein nothwendiges Werk, in welchem der Christ seinen Gehorsam

---

vnderscheydt vnder den falschglaubigen vnd vnglaubigen. Die glaubigen beston wol für Gott, die falschglaubigen übel, also beston die falschglaubigen wol bey den Christen, die vnglaubigen übel. Die falschglaubigen seindt, die des bekenntnis vnd anderer werck halben für Christen gehalten werden. vnd wo die Christen eynen solchen auff sein bekenntnuss vnd begeren tauffen, sind sie vnbetrogen, sonder er betreugt sich selbs, die vnglaubigen aber seindt, da gar kein zeychen des glaubens gespürt wirt; wenn nun die christen eynen solchen tauffendt auff eynes andern bekenntnus vnnd begeren, so betrügen sie sich selbs vnd den getaufften mit jnen. Darumb ist diser Tauff kein tauff, dieweyl er on des Herrn erlaubnis geschieht. Gleichwie ein Ee gemacht ist, wo Man vnd Weib aus erlaubnis des Herren mit verpflichtung zusammenkommen, wann sie schon darnach wider gescheyden werden, vnd wo die verpflichtung nit geschehen ist, da ist auch ein kein Ee gemacht oder erlaubt worden, wie lieb sie eynander haben, Also günnet Got den kindern jren tauff, wie disen jre liebe, daz sie beide kein Christ recht sprechen mag. Das aber Nitwidersprechen nit der grundt des tauffs sey, ist wol verstendlich. Sonst möcht man auch einen schlaffenden menschen, thoren oder blinden vnglaubigen tauffen wie eyn kind, ehe das sie widersprechen, bis daz der tauff hinden nach gar ein gauckel spyl würdt, wie er dann leyder schon worden ist; Dann der tauff solle ye on vorgende predig nichts, vnd mag nyemants mit Got sagen, daz es on geferdt geschehen sey, das die lere vor vnd (? nit) nach dem tauff befolhen ist, wie dann die schrifft vermag. Wo man aber sagen wolt, der tauff nütze auch vor der predig, das heysset ye dem wasser etwas zugelegt, daz alleyn Gott gehört. Darzu so schadet es nit, das mans vnderwegen lasse, dann man mag on den tauff eben so wol für das kindt bitten, vnd in der forcht Gottes aufziehen, als wann es getäufft ist. Fragestu: was nützet er den alten, so bekennen? findt sich die antwort selbs in der schrifft, nemlich es nützet jnen vmb des worts vnd glaubens willen, dann Petrus sagt, der tauff mache selig vmb des bunds willen eines gutten gewissens, vnd Paulus sagt, Christus habe seyn gemeyn im wasserbad durchs wort gerainigt. Gleichwie Christus Christus ist ehe man es glaubt, also ist die lere ein rechte lere, ehe man getauft ist. Aber wie glaub kein glaub ist, da kein Christus ist, also ist tauff keyn tauff, wo keyn lere ist; darumb ist leren vor dem tauff erfordert im befelh Jesu Christi, vnd des »nitwidersprechens« nie gedacht worden. Wer oren hat, der höre.«

zu beweisen habe. Daher forderten sie auch so dringend dazu auf, wie denn Rhegius von einem Täuferbüchlein erzählt, in welchem diese Mahnung 85 mal vorgekommen sei. Die den Kindern ertheilte Taufe könne aber nicht für eine Taufe erachtet werden, sondern sei eher eine Verhöhnung des Sacramentes. Gott habe nirgends die Kindertaufe geboten, also sei sie unerlaubt; dazu sei sie fruchtlos, denn Geistiges könne nicht durch Leibliches mitgetheilt werden; endlich sei sie überflüssig, denn die unschuldigen Kindlein bedürfen ihrer noch nicht; man könne auch ohne Taufe christlich für sie sorgen. Gott selbst habe in der Schrift die Ordnung der Taufe klar genug festgestellt, davon dürfe man nicht abgehen. Die Hauptstellen, auf welche sie sich beriefen, waren Matth. 28, 19—20; Mr. 15, 15—16; Apgesch. 2; Petrus predigte, darnach da man gelehrt hatte, liess man erst taufen; Apgesch. 8, 37; 16, 14—15; 19, 5, Johannes hatte Etliche getauft und da sie nichts wussten, wurden sie erst recht getauft unter dem Namen Jesu. »Aus diesen Schriften — fügt Rhegius hinzu — schliessen die Wiedertäufer also: Die Lehre gehet überall vor der Taufe, darum muss es die Ordnung haben: Zum Ersten muss man lehren, dass die Leute wissen von der Busse und Aenderung des Lebens, darnach glauben in der Wahrheit, dass ihre Sünden durch Christum seien hingenommen, darnach erst taufen. So aber die Kinder das Wort weder hören, verstehen noch glauben können, so soll man sie nicht taufen und ist ihre Taufe Nichts. Solchen Grund haben sie bei ihnen beschlossen dabei zu bleiben. Zu Schlaten am Randen auf Matthiä Anno 1527« [1]).

Diese Gründe lassen uns wieder die Gesetzlichkeit und Werkgerechtigkeit der Täufer klar genug erkennen, und eben die hatte zur Folge, dass sie der Taufe doch eine höhere Bedeutung beilegten und von ihr an den Anfang des neuen Lebens rechneten [2]). Das stand in Widerspruch damit, dass sie dieselbe

---

1) Urb. Rhegius W W. 4, 147a, auch schon von 141a an; ist Schlaten am Randen eine Oertlichkeit? ganz ähnliches bei J. Menius in Luthers W W. wittenb. Ausg. 2, 275a ff.; bei Joh. Bader in der ganzen oben erwähnten Schrift. Jak. Kauz stellte den Satz auf: »der kindertauff ist nit allein nit von Gott, sunder richtig wider Gottes leer, die vns durch Christum Jesum seynen sun fürgetragen ist«, in: Getrewe Warnung der Prediger des Euangely zu Strassburg, A 7b. Vgl. auch G. L. Schmidt, Justus Menius 1, 142 über Rinks Kampf gegen die Kindertaufe.

2) Vgl. ob. S. 242.

sonst nur Losung oder Malzeichen nannten und immer als eine Grundwahrheit betoneten, dass Geistliches nicht durch Leibliches vermittelt und übermittelt werden könne. Diesen Grundsatz verfochten die Schweizer strenger und da sie so die Taufe noch mehr entwertheten, konnten sie die Kindertaufe beibehalten und vertheidigen und sich zu Gegnern der Widertäufer machen, denen sie sonst blutsverwandt waren. Diese Verwandtschaft bezeugen z. B. die Theologen in Strassburg, wo man zeitweilig die Kindertaufe als etwas Nebensächliches kirchlich freigab, wenn sie etwa dem Gegner erwiederten: [1]) »so Kauz in diesem Artikel reden wollte von gemeiner äusserlicher Kindertaufe, auf die man sich vertröstet hat, dass sie die Kinder von allen Sünden reinige, wie die Papisten sagen, oder dass, so man die Kinder taufe, Christus alsbald ihnen seinen Geist, Glauben und das Himmelreich schenke, oder dass in Kraft dieser Worte: ich taufe dich u. s. w. der heilige Geist ins Wasser komme und also dem getauften Kindlein mitgetheilt werde, wie etliche Andere schreiben; — wo Kauz von solcher Kindertaufe redete, halten wir, dass die wider Gott wäre« [2]). Und noch mehr erkennt man denselben Geist in den verschiedenen Aussprüchen Zwinglis über die Taufe.

Zwingli ist gerade in den Grundzügen seiner Tauflehre sich gleich geblieben. Was man in seinen spätesten Erklärungen von der Taufe findet, liegt schon deutlich genug in den ersten Besprechungen derselben wo er sie für gleichbedeutend mit dem Glauben nahm und der Handlung selbst für das Heil allen Werth absprach [3]). So musste er bei der Frage, ob die ungetauften Kinder verdammt seien, sich entschieden der verneinenden Antwort zuneigen [4]) und konnte auch den Wiedertäufern nicht gleich scharf entgegentreten. Er musste es aussprechen, dass auch ihm an der Kindertaufe nicht gar viel gelegen sei; jene fehlten schon darin, dass sie so viel Wesens

1) Vgl. Keim in Jahrbb. f. deutsche Theol. 1, 260; Röhrich, Gesch. d. Ref. im Elsass 1, 30; dazu Baum, Capito und Butzer S. 382. Aehnliches galt durch Billicanus in Nördlingen; Richter, evang. Kirchenordnungen 1, 19.

2) Getrewe Warnung u. s. w. A 7b. Vgl. dazu Heberles Aufsatz: Capitos Verhältnis zum Anabaptismus, in d. Zeitschr. f. histor. Theol. 1857 S. 285 ff.

3) *Zw. opp. 1, 24:* Von erkiesen und fryheit der spysen, u. s. w. von 1522; 7, 297 v. Juni 1523 im Br. an Wyttembach.

4) *Zw. opp. 1, 423* von 1523.

aus ihr machten, als ob es sich dabei um die Summe des ganzen Glaubens handle. »Unsere Augen wollen auch sehen, sonst hätte Christus die Taufe und das gebenedeite Brod nicht eingesetzt. Darum zu sorgen ist, wenn man die Taufe zurückstellte, wir würden noch nach der Beschneidung schreien« [1]). Seine ersten Klagen über die Täufer reden von ihrem ungestümen Wesen und besonders lästig an ihnen war ihm, dass sie die Berechtigung des weltlichen Staates in Frage stellten und das obrigkeitliche Ansehen untergruben [2]). Nun ist nicht nur bekannt, dass er sich auf die weltliche Obrigkeit, die sich schon sehr von ihm leiten liess, stützte, sondern auch, dass er die Kirche Zürichs in das engste Verhältnis zum Staate brachte. So konnte ein erbitterter Kampf zwischen ihm und den Wiedertäufern nicht ausbleiben; hier vertrat er nun die von jenen angegriffene Kindertaufe; aber im ganzen Streite bleibt auch ersichtlich, wie sehr seine Auffassung von der Taufe mit der von ihm beliebten Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat in innerem Zusammenhange stand. Er schickte sich 1525 zu einer Streitschrift gegen sie an, von der er Freunden schon im Voraus erklärte, sie werde die unbedingt richtige und gewiss auch bald von Allen als richtig anerkannte Lehre von der Taufe entwickeln, wobei er nicht nur seine Abweichung von allen Vorgängern offen aussprach [3]), sondern auch mit grosser Ge-

---

1) *Zw. opp. 2a, 395:* Welche ursach gebind zu ufruren; v. 1524, und *2a, 245* v. 1525: »der irtum hat auch mich vor etwas jaren verfürt, dass ich meint, es wäre vil wäger, man toufte die kindli erst, so sy zu gutem alter kommen wärend. Wiewol ich nit so unbescheidenlich für, dass ich so frevenlich darstünde, als jez etlich thund, die noch vil ze jung und grün der sach darstond: der kindertouf kummt vom pabst har und vom tüfel; und derglychen unsinnige wort. Ich sich gern christenliche mannheit und standfeste; aber das toub wüten one liebe und ordnung christenlicher zucht kann nieman gefallen denn den rouven und empörigen.« Dazu vgl. die dortige Anm.

2) *Zw. opp. 1. 557 sqq.* v. 1523; dazu *3, 296 sqq.* von 1525; *7, 398* v. 28. Mai 1525 in einem Br. an Vadian: *invenies in dedicatoria epistola mox post principia causam, cur tam strenue occurrendum sit. Seditio est, factio, haeresis, baptismus. Simul enim docent, christianum hominem non posse gerere magistratum, etc.*

3) *Zw. opp. 7, 385* v. 19. Jan. 1525: *certum est sic disseruisse* (in einer Disputation), *quomodo hactenus neminem viderimus; 7, 387* vom 13. März 1525: *proximus labor erit de baptismo, quem longe aliter tractabimus, quam ulli vel veteres vel neoterici tractaverint; quamvis non nos simus tractaturi, sed verbum ipsum, quod tamen aliter intellectum oportet*

wissheit sie sämmtlich des Irrthums zieh. »In der Taufe — begann er — mögen mir alle Menschen verzeihen, kann ich nicht anders finden, als dass alle Lehrer ziemlich viel geirrt haben seit der Apostel Zeit her. Denn sie haben alle zusammen dem Wasser zugetheilt, was es nicht hat, auch die heil. Apostel nicht gelehrt haben, und das Wort Christi Joh. 3, 5 vom Wasser und heil. Geist nicht recht verstanden.« Was das Bestimmende für ihn war, sieht man aus den Worten: »hier hören wir wohl, dass Christus die äusserlichen Dinge abgethan hat, also dass wir in ihnen keine Rechtfertigung hoffen noch suchen sollen; und was er uns an äusserlichen Dingen gelassen hat, denen sollen wir ohne Zweifel keine Reinigung zuschreiben. — Wir Deutschen wähnen, so wir das Wort Sacrament hören, es heisse ein Ding, das uns die Sünde abnehme oder heilig mache als der einige Christus Jesus und kein äusserliches Ding. — Die Taufe wird vierfach in der Schrift verstanden: einmal als das Eintauchen ins Wasser, womit man nur zum christlichen Leben verzeichnet wird; sodann wird sie genommen für das innere Erleuchten und Ziehen, da der Mensch Gott erkennt und ihm anhängt, und das ist die Taufe des Geistes; zum dritten wird sie für die äusserliche Lehre des Heils und für das äussere Eintauchen ins Wasser genommen; und endlich für die äusserliche Taufe und den innerlichen Glauben, d. h. für christliches Heil und Ordnung überhaupt.« Wie er sich für das letzte auf 1 Petr. 3, 21 berief, so für die dritte Bedeutung auf Joh. 3, 22; 3, 2; Apgesch. 19, 4, und bei kaum einem andern Puncte hat sich seine Behandlung der Schrift so als bodenlos willkürlich erwiesen wie hier [1]). Das Wichtigste war ihm natürlich die innere Geistestaufe, von der er sagte, »sie ist nichts anderes als das Lehren, welches Gott in unserm Herzen thut, und das Ziehen, womit er unsere Herzen auf Christum vertröstet und versichert. Diese Taufe kann Niemand ertheilen als Gott; es kann auch Niemand ohne sie selig werden, während man ohne die andere Taufe der äussern Lehre

quam hactenus factum sit. Die Schrift heisst: »Vom touf, vom widertouf und vom kindertouf,« *2ª, 230 sqq.*

1) Vgl. *2ª, 256 sqq.*, wo er das angeblich von Allen misverstandene Joh. 3, 5 bespricht und in wunderlicher Exegese zu beweisen sucht, dass Wasser dort nichts anderes sei als Lehre des Evangelii. Besonders *6ª, 486 sqq.* in den *annott. in ev. Marc.* von 1527, wo er oft behauptet, *baptizare* sei gleich *docere.* Die Stelle 1. Petr. 3, 21 mishandelt er *2ª, 356—360.*

und des Wassers wohl selig werden kann.« Er unterschied nicht nur zwischen der äussern und innern Taufe, sondern schied beide scharf von einander; sie standen ihm durchaus in keinem innern Zusammenhange, denn — er ward nicht müde es zu wiederholen — der Geist bindet sich nicht an Aeusseres, Geistiges kann nicht durch Leibliches erwirkt oder auch nur vermittelt werden. »Wenn sie aber, — und wir wissen, wen er damit meinte — sprechen: das leibliche Wasser thut es freilich nicht, aber die Worte und das Wasser mit einander, wie Augustinus sagt: das Wort wird zum Elemente gethan und dann ist es ein Sacrament; wie wohl ich hie nicht Augustinum schelte, sondern die, welche ihn nicht recht verstehen: so ist doch keines mündlichen oder leiblichen Wortes Kraft grösser als die Kraft des leiblichen Wassers, denn es kann Niemand die Sünde wegnehmen als Gott.«

Und die leibliche Taufe? Sie ist ein Pflichtzeichen, ein Bundeszeichen, welches nicht den, der sich taufen lässt, gerecht macht oder auch nur seinen Glauben befestigt, denn der Glaube, der nicht durch äussere Dinge, sondern allein von dem ziehenden Gotte kommt, kann auch durch nichts Aeusseres befestigt werden. Sie wird nicht überhaupt wegen dessen, der sie empfängt, ertheilt, sondern wegen der andern Gläubigen; denn sie zeigt an, dass der Empfangende sein Leben bessern und Christo nachfolgen wolle; so ist sie ein »anhebliches Zeichen,« eine Ceremonie oder *τελετά* [1]). Wer sich taufen lässt, spricht damit aus, dass er Reue empfinde und ein besseres Leben anheben wolle; und gross Unrecht haben die Wiedertäufer, wenn sie behaupten, Niemand dürfe die Taufe annehmen, der nicht wisse, dass er ohne Sünde leben werde. Sie führen die Heuchelei der Gesetzesgerechtigkeit wieder ein. Die Taufe ist übrigens auch nicht Matth. 28, 19 von Christo eingesetzt, wie man fälschlich

---

1) Vgl. neben vielen anderen Stellen *2a*, *239*: »*sacramentum* sovil hiehar dienet, heisst ein pflichtzeichen. Als, so einer ein wysz krüz an sich näjet, so fer zeichnet er sich, dass er ein eidgenoss welle syn; und wenn er an der fart zu Nähenfels gott ouch lob und dank seit um den sig, den er unseren vordren verlihen hat, so thut er sich uf, dass er ouch von herzen ein eidgenoss sye. Welicher nun sich mit dem touf verzeichnet, der will hören, was jm gott sag, sin ordinanz erlernen und nach dero leben; welicher aber demnach in der widergedächtnuss oder nachtmal gott mit der gmeind dank seit, der thut sich uf, dass er von herzen sich des todes Christi fröwe, jm darum dank sage.«

allgemein annimmt [1]), sondern von Gott selbst durch Johannes, der eben daher der Täufer heisst. So ist denn die Taufe Christi und die Taufe Johannis ganz dieselbe, wie denn überhaupt Johannes nicht ins alte sondern ins neue Testament gehört und auch auf Vater, Sohn und heil. Geist getauft hat [2]). — Kurz, die Taufe bringt und verleiht dem Getauften nichts, setzt auch bei ihm keinen Glauben voraus; Gott wirkt diesen ganz unabhängig von ihr. Sie ist nur ein äusseres Kennzeichen der äusseren Gemeinde. »Wir haben angezeigt, wie uns Gott, das Fleisch zu stillen, Wunderzeichen und um der Ordnung willen Pflichtzeichen giebt, nur darum, dass er unserer Blödigkeit etwas nachgebe. Denn sintemal alle Völker und Gemeinschaften ein besonderes Zeichen haben, hat er auch seinem Volke ein solches gegeben, damit ihnen nichts bei ihrem Gotte mangele, was sie bei anderen als Gabe ihrer Götter sähen, und sie so nicht Lust verspürten, ihnen nachzufolgen.« Dies war die Bedeutung der Beschneidung, dies ist der Zweck der Taufe. »Aus dem Ursprunge der Beschneidung sehen wir, dass die Kindertaufe eben dahin zielt, wohin jene abzweckte, nämlich dass die, so auf den wahren Gott vertrauen, auch ihre Kinder zur Erkenntnis desselbigen Gottes und zur Anhänglichkeit an ihn erziehen sollen; und hier kann ebensogut das Pflichtzeichen vorangehen und die Lehre folgen, wie im alten Testamente die Beschneidung vor dem Glauben gegeben ward.« Von hier aus war es ihm leicht, die Kindertaufe zu vertheidigen. In sich selbst tragen die Kinder kein Bedürfnis nach der Taufe; Gott wirkt schon ohne das in ihnen [3]). Aus demselben Grunde aber hat

---

1) Vgl. *2a*, *246*, dazu *249*: »*probatio*, bewärnuss: dann die jünger habend dise gestalt oder form nit gebrucht, sunder sy habend getouft in den namen Jesu, Apgsch. 10, 48 und 19, 5.«

2) *Zw. opp. 2a, 261.* Als Beweis z. B.: »hätte Johannes einen andern touf gehabt weder Christus, so hett er nit den weg des herrn anghebt ze bereiten, wie durch Jesajam 40, 3 vorgeseit ist, sunder er hätte einen eignen weg gefürt, welchs aber wider die art der propheten gewesen wär.« Oder *2a*, *348*: »dass nit zween touf, sunder ein einiger touf ist, Eph. 4, 5: ein gloub und ein touf. Dann wenn zween touf wärind, so wäre Johannis touf würdiger denn unser touf; so Christus in sinem touf getouft wäre und nit in unserem.«

3) Vgl. *opp. 2a*, *252:* »der falsch schirm, das die kinder den heiligen geist nit habind, ytel und närrisch ist; dann wer hat uns geseit, wie gott in jnen wone, oder wenn er sine gaben, die er uns giebt, in uns pflanze, in muterlyb, jung oder alt? — Ich will gott lassen wir-

man auch gar kein Recht, ihnen die Taufe abzuschlagen. Und gar die Christenkinder sind durch ihre Eltern heilig und haben ein Anrecht auf die christliche Gemeinschaft. Nach Math. 18, 3 »sind wir von den Kindern des gewiss, dass sie Gottes sind, so er sie uns zu einem Ebenbild, nach dem wir uns gestalten sollen, vorstellt; denn wo irgend etwas am Vorbilde sollte fehlen, so würden wir irre geführt; was nicht sein kann« [1].) Er bemühte sich dann zu erhärten, dass die Kindertaufe von den Aposteln geübt, ja auf Christum zurückzuführen sei, um sie damit als ein wesentliches Stück der christlichen Sitte hinstellen zu können, und glaubte so zu dem Schlusse berechtigt zu sein, dass er sie auf feste Säulen gegründet habe [2]).

Derartig waren die Gedanken, welche Zwingli gleich beim Beginne des Streites entwickelte, die er mehrfach wiederholte und denen er bis ans Ende treu blieb [3]). Die gemeinsamen Grundzüge mit der täuferischen Lehre treten klar genug an den Tag, und das Urtheil, dass er die Kindertaufe festhalten konnte, weil er die Taufe noch mehr entwerthete als jene, wird

---

ken, wie und wenn er will.« Er verweist auch wohl auf den künftigen Glauben: *quod baptismus eis etiam datus sit, qui credituri erant, Joh. 12, 26 clarissime patet; opp. 1, 620* v. 1524.

1) *Zw. opp. 2ª, 283*: »Christus spricht widrum Matth. 18, 3: warlich, ich sag üch, es sye dann, das jr bekeert und werdend wie die kleinen kind, so werdend jr nit yngon in das rych der himmlen. So muss kurz und schlecht syn, dass die kinder kein mackel noch masen an jnen habind; denn wo dem also, so möchtind wir nit recht uf sy zu eim byspil gewiesen werden.« Dazu *2ª, 363 sqq.; 1, 369*: *fundamentum id jecimus, quod dictum est: pueros credentium perinde esse et intra ecclesiam et inter filios Dei atque parentes;* auch *5, 242.*

2) Vgl. *2ª, 296 sqq.*

3) Vgl. *opp. 2ª, 363 sqq.* in der Schrift: Von dem predigamt, 1525; *1, 642* in der Schrift: *de peccato originali*, 1526; *1, 357 sqq.*: *in catabaptistarum strophas elenchus*, 1527; *8, 51* in einem Briefe an die Berner, 1527; *5, 242: annot. in Genesin*, 1528; *8, 380* in einem andern Br. an die berner Geistlichen, 1529; *1, 563 sqq. de sacramento baptismi* gegen Schwenkfeld, 1530; dort *1, 585: sacramento recipimus, qui re ipsa dudum fuerunt recepti*; *1, 587*: *christianae ecclesiae connumerari prima dignitas est, quum propter disciplinam sive educationem, ut illa uniformis omnibus contingat, tum propter summum honorem. Quae enim imagines aequare possunt hanc nobilitatem, esse populum Dei, ecclesiam Dei, exercitum Dei et esse Christi membrum? Id autem sunt nostro judicio omnes, qui ecclesiae accensentur; 6ª, 486 sqq. annott. in ev. Marci,* 1531; *6ᵇ, 173, in I ad Corinthios,* 1531.

keiner weiteren Begründung bedürfen [1]. Diesen Grundschaden erkannte Luther sehr wohl, führte aber diesen Streitpunct wie so manchen andern gegen die Schweizer nicht weiter aus. Gelang es ihm, ihre falsche Scheidung von Geistlichem und Leiblichem in der Abendmahlslehre als eine irrige zu erweisen, so war damit auch ihre Tauflehre widerlegt [2]. Er begnügte sich also in den Streitschriften mit einigen kurzen Andeutungen, und konnte dies um so mehr, als er sonst immer die Wirklichkeit göttlicher Gnadenmittheilung durch das sacramentliche Thun mit grossem Nachdrucke gelehrt hatte [3]. Den Römischen gegenüber war er nie von der Forderung abgewichen, dass zur heilsamen Wirkung des Sacramentes der Glaube im Empfänger vorhanden sein müsse, und zwar der Glaube an das bestimmte Gotteswort, dass Gott eben in dieser Handlung und durch sie Gnade spenden werde. Als Inhalt dieser Gnade bezeichnete er, dass Christus den Täufling in seine Gemeinschaft aufnehmen und ihn zur Wohnstätte seines heiligen und heiligenden Geistes machen wollte. Er meinte dabei aber immer den ganzen Menschen; auch die Naturseite desselben wollte er von dieser Gnadenwirkung nicht ausgeschlossen wissen, wie er das am deutlichsten im grossen Katechismus aussprach: »denn darum geschieht solches beides in der Taufe, dass der Leib begossen wird, welcher nicht mehr fassen kann denn das Wasser«, und dazu das Wort gesprochen wird, dass die Seele auch könne fassen. Weil nu beide, Wasser und Wort, Eine Taufe ist, so muss auch beide, Leib und Seele selig werden und ewig leben: die Seele durchs Wort, daran sie gläubet, der Leib aber, weil er mit der Seele vereinigt ist und die Taufe auch ergreifet, wie ers ergreifen kann. Darum haben wir an unserm Leib und Seele kein grösser Kleinod: denn dadurch werden wir gar heilig und selig, welches sonst kein Leben, kein Werk auf Erden verlangen kann« [4]. — Diese Wirklichkeit des göttlichen Heilsthuns liess er auch nicht gefährdet werden durch den Satz, dass zur heilsamen Aneignung auf Seiten des Menschen durch-

1) Luther sagt W W. 26, 293: »doch ist der Widertaufer Irrthum leidlicher, denn der Sacramenter in diesem Stück. Denn die Sacramenter machen die Tauf ganz zunicht: aber diese machen sie neu. Da ist doch noch Hülfe und Rath, dass sie zurecht kummen mügen.«

2) Vgl. W W. 29, 208; 30, 19.

3) Vgl. im ersten Theil der Kirchenpostille W W. 7, 173 ff., 254, 292, 316; 8, 95.

4) Symb. B B. S. 492; vgl. W W. 7, 177.

aus Glaube erforderlich ist. Gott ist es, der im Sacramente handelt, und wenn also die von ihm geordnete sacramentliche Handlung richtig, d. h. stifungsgemäss vollzogen ward, so hat Gott das Verheissene gethan, auch wenn der Mensch die dargebotene Gnade sich noch nicht aneignet. Wenn dieser dann später zum Glauben kommt, so wird das Sacrament dadurch in seiner Wirkung vollendet, ohne dass es deshalb wiederholt zu werden brauchte, ja nur dürfte. Dass es in sich ein heilskräftiges ist, beruht nicht auf dem Glauben des Empfängers, sondern auf der Einsetzung, auf dem Worte Gottes; und der Misbrauch des Menschen ändert das Wesen der von Gott gewollten Sache nicht. »Wenn ein alter Mensch sich fälschlich taufen liesse und über ein Jahr gläubig würde: Lieber, meinst du, dass man solchen auch wiederum taufen sollte? Er hat die rechte Taufe unrecht empfangen. So höre ich wohl, sein Unrecht sollte die Taufe unrecht machen und sollte menschlicher Misbrauch und Bosheit stärker sein, denn Gottes gütige und unzerstörliche Ordnung« [1]).

Mit dem, welcher getauft ward, ohne den lebendigen Glauben zu haben, verhält es sich wie mit dem, der mit solchem Glauben getauft ward und dadurch in die volle Lebensgemeinschaft mit Christo eintrat, hernach aber wieder vom Glauben fiel. Wie bei diesem trotz seines Unglaubens Gottes Werk an

1) W W. 26, 275 ff., 282: »wahr ists, dass man glauben soll zur Taufe; aber auf den Glauben soll man sich nicht taufen lassen. Es ist gar viel ein ander Ding, den Glauben haben und sich auf den Glauben verlassen und also sich darauf taufen lassen. Wer sich auf den Glauben taufen lässt, der ist nicht allein ungewiss, sondern auch ein abgöttischer, verleukneter Christ; denn er trauet und bauet auf das Sein, nämlich auf ein Gabe, die ihm Gott geben hat, und nicht auf Gottes Wort allein: gleichwie ein ander trauet und bauet auf sein Stärke, Reichthumb, Gewalt, Weisheit, Heiligkeit, welchs doch auch Gaben sind, von Gott ihm geben. Welcher aber getauft wird auf Gottes Wort und Gebot, wenn da gleich kein Glaube wäre, dannoch wäre die Taufe recht und gewiss; dann sie geschieht, wie sie Gott geboten hat. Nütze ist sie wohl nicht dem unglaubigen Tauflinge, umb seines Unglaubens willen; aber darumb ist sie nit unrecht, ungewiss oder nichts. Wenn das alles sollt unrecht oder nichts sein, was den Unglaubigen nicht nütz ist, so würde nichts recht noch gut bleiben. Denn das Evangelion ist auch aller Welt zu predigen geboten: der Unglaubig hörets und ist ihm nicht nütz; sollts aber darumb auch nit ein Evangelion oder unrecht Evangelion sein? Gott selbs ist dem Gottlosen kein nütz; soll er darumb nit Gott sein?«

ihm, Gottes Bund mit ihm bleibt und er nur zum Glauben zurückzukehren braucht, um von Neuem des Segens theilhaftig zu werden, so hat auch jener die rechte, gültige Taufe empfangen, und sowie er glaubt, tritt er in den Vollbesitz aller ihrer Segnungen. Durch die Taufe schliesst Gott einen Bund mit dem Menschen, dem er seinerseits treu bleibt, versetzt ihn in ein bestimmtes Verhältnis zu sich. Dies ist zuerst noch nicht die bewusste Liebes- und Lebensgemeinschaft; zu der kommt es allein durch den rechtfertigenden Glauben; aber der Getaufte steht doch schon ganz anders zu Gott, als der Nichtgetaufte. Gott hat nicht nur seinen Gnadenrathschluss, ihn zu erretten, ihm für seine Person offenbart, das Heil ihm persönlich angeboten, sondern hat auch schon den Anfang eines neuen Wesens in ihm gesetzt, ihn zur Wirkungsstätte seines heil. Geistes gemacht und ihm damit ein Unterpfand des ewigen Lebens gegeben. Dem kann er widerstreben und dadurch den Gnadenwillen Gottes vereiteln; aber wenn er dem Zuge Gottes folgt, so fördert eben der Geist die Wirksamkeit des göttlichen Wortes an seinem Herzen und er kommt um so eher zu dem Glauben, der die Gerechtigkeit Christi ergreift und in die volle persönliche Gemeinschaft mit Gott versetzt. Erst so konnte Luther die Eigenthümlichkeit der sacramentlichen Gnadenmittheilung im Unterschiede von der durch das Wort und neben dieser geschehenden klar und bestimmt festhalten, obwohl zu bemerken ist, dass er diese Gedankenreihe nicht immer soweit ausdrücklich verfolgt hat, wie in jener Stelle des Katechismus. Erst so konnte er zeigen — uud das war ihm vorerst die Hauptsache — wie die Taufe ein starker Trost für bekümmerte Gewissen, eine mächtige Förderung des Glaubens sei; während, wenn man die Wirklichkeit des göttlichen Thuns in der Taufe leugne oder vom Glauben des Täuflings abhängig mache, das Herz dieses aus den quälenden Zweifeln gar nicht herauskomme, ja geradezu in sie hineingeführt werde. Auch könne die Kirche, wenn sie erst den Glauben des Empfängers zu prüfen habe, niemals mit voller Freudigkeit und Gewissheit, dass sie recht thue, die Taufe ertheilen, denn sie sehe Niemandem ins Herz. Gott habe geboten zu taufen; wer also die Taufe begehre, den solle die Kirche darauf hin taufen und es ihm überlassen, ob er den rechten Glauben habe. Fehle im dieser und habe er geheuchelt, so empfange er die Taufe sich selbst zum Schaden, zum Gerichte; die Kirche aber habe ihre Pflicht gethan.

Luther ward zu diesen Aufführungen vorzüglich durch die

Vertheidigung der Kindertaufe veranlasst, von welcher er bereits gehandelt hatte, ehe der Streit über sie ein allgemeiner ward, im zweiten Theile der Kirchenpostille nämlich, und zwar so eingehend und klar, dass er später beim Kampfe sich noch darauf berufen konnte [1]).

Unbedingt hielt er fest, dass die Taufe nur dann nütze, wenn sie im Glauben empfangen werde, sowie »dass Niemand selig werde durch Anderer Glauben oder Gerechtigkeit, sondern nur durch seinen eigenen.« Aber dies dürfe man nicht gegen die Kindertaufe geltend machen, indem man sage, die Kinder haben noch keine Vernunft, können also nicht glauben, dürfen also nicht getauft werden. Die römische Auskunft, dass die Kinder im Glauben der Kirche getauft werden, sei eine ungenügende, weil schriftwidrige; einen stellvertretenden Glauben gebe es nicht. Falsch sei es auch, wenn die Waldenser auf den zukünftigen Glauben tauften; »denn der Glaube muss vor oder je in der Taufe dasein; sonst wird das Kind nicht los vom Teufel und Sünden.« Ebenso helfe es nichts, dass man das Reich Gottes dreimal scheide: »einmal sei es die christliche Kirche, das andremal das ewige Leben, zum dritten das Evangelium; und darnach sage: die Kinder werden zum Himmelreich getauft auf die dritte und erste Weise; d. i. sie werden getauft nicht dass sie dadurch selig seien und dadurch Vergebung der Sünden haben, sondern sie werden in die Christenheit genommen und zum Evangelio gebracht. Das ist alles nichts geredet und aus eigenem Dünkel erdichtet. Denn das heisst nicht ins Himmelreich kommen, dass ich unter die Christen komme und das Evangelium höre, welches auch die Heiden thun können und ohne Taufe geschiehet. Solches heisst auch nicht in das

1) WW. 26, 255: »nicht allein mein Gewissen hierin verwahret, sondern auch mein Gerücht genugsam entschuldigt ist, durch so vil Predig, und sonderlich durch die letzten Postillen von Epiphaniä bis auf Ostern, darinn ich ja überflüssig meinen Glauben von der Kindertauf an Tag geben hab.« So 1528. Er meinte WW. 11, 58, wo er in der Pred. v. 3. Sonnt. nach Epiph. von der Kindertaufe also begann: »die Sache haben wir noch nie gehandelt, darum müssen wir hier, um künftiger Gefahr und Irrthums willen, so viel an uns ist, zuvorzukommen, handeln.« Am 14. März 1524 schrieb er an Hausmann: *de baptismo parvulorum egi in postilla, quae sub typis est;* de W. 2, 490. Dieser Theil der Postille erschien 1525. Wir haben hier also einen *locus classicus* für L's Lehre von der Kindertaufe. Vgl. auch WW. 20, 299.

Himmelreich kommen, du redest vom Himmelreich auf die erste, andere oder dritte Weise, wie du willst: sondern das heisst im Himmelreich sein, wenn ich ein lebendig Glied der Christenheit bin und das Evangelion nicht allein höre, sondern auch glaube. Sonst wäre ein Mensch eben im Himmelreich, als wenn ich einen Klotz und Block unter die Christen würfe, oder wie der Teufel unter ihnen ist.« Es folge daraus auch der Irrthum, dass die christliche Kirche zweierlei Taufe habe, die Kinder nicht die gleiche Taufe mit den Alten. Wenn man also keine bessere Antwort geben und nicht anders beweisen könne, dass die jungen Kinder selbst glauben, so gebe man je eher je lieber die Kindertaufe ganz auf und spotte und lästere die hohe Majestät Gottes nicht mit solchem Gaukelwerk. Aber — erwiederte er dann selbst — dass die Kinder nicht glauben können, lässt sich nicht beweisen. Daraus, dass sie keine Vernunft haben und Gottes Wort nicht hören können, folgt es nicht. »Lieber, was Gutes thut die Vernunft zum Glauben und Gottes Wort? Ist's nicht sie, die dem Glauben und Wort Gottes auf das Höchste widerstehet, dass Niemand vor ihr zum Glauben kommen kann, noch Gottes Wort leiden will, sie werde denn geblendet und geschändet, dass der Mensch muss ihr absterben und gleich werden ein Narr und ja so unvernünftig und unverständig als kein jung Kind, soll er anders gläubig werden und Gottes Gnade empfahen.« Dass die Kinder keinen Glauben haben können, ist also unerweislich. Ob aber der Glaube in jedem Falle wirklich vorhanden sei, weiss man auch bei den Erwachsenen nicht. Dennoch tauft man sie, wenn sie es begehren. Nun heisst Christus selbst auch die Kinder zu ihm bringen, da ihrer das Himmelreich sei, Matth. 19, 13—15; Marc. 10, 13—16; Luc. 18, 15—16. Dem sollen wir gläubig Folge leisten. »Darum sagen wir hier also zu und schliessen: dass die Kinder in der Taufe selbst glauben und eigenen Glauben haben, den Gott selbst in ihnen wirkt durch das Fürbitten und Herzubringen der Pathen im Glauben der christlichen Kirche; und das heissen wir die Kraft des fremden Glaubens: nicht dass Jemand durch denselben möge selig werden, sondern dass er dadurch als durch seine Fürbitte und Hülfe möge von Gott selbst einen eigenen Glauben erlangen, dadurch er selig werde.« Christus ist in der Taufe eben so gegenwärtig wie damals, als er die Kinder herzte, welche man zu ihm brachte. Darum dürfen wir den Kindern die Taufe nicht wehren. So dürfen wir auch nicht zweifeln, er segne sie alle, die dahin kommen, wie er jenen that. So bleibt nun hier

nichts mehr, denn die Andacht und der Glaube derjenigen, die die Kindlein zu ihm brachten; dieselben machen und helfen durch ihr Zubringen, dass die Kindlein gesegnet werden und das Himmelreich erlangen, welches nicht sein kann, sie haben denn eigenen Glauben für sich selbst. — Summa, der Kinder Taufe und Trost stehet in dem Wort: lasset die Kindlein zu mir kommen und wehret ihnen nicht, denn solcher ist das Reich Gottes. Das hat er geredet und lüget nicht. So muss recht und christlich sein, die Kindlein zu ihm zu bringen, das kann nicht geschehen, denn in der Taufe. So muss auch gewiss sein, dass er sie segne und das Himmelreich gebe allen, die so zu ihm kommen, wie die Worte lauten: solcher ist das Himmelreich. Das sei davon genug diesmal.«

»Das sei genug diesmal« schrieb Luther 1524, als er die evangelische Gemeinde über die Kindertaufe belehrt hatte. In dem Unterrichte der Visitatoren von 1528 findet sich in dem Abschnitte über die Taufe gar nur ein magerer Auszug davon [1]) und auch was Melanthon in dem von Luther gebilligten [2]) gleichzeitigen Gutachten über die Wiedertäuferei frei entwickelte, war nur eine Wiederholung der lutherischen Gedanken [3]). Als Luther dann selbst 1528 auf die Wiedertäufer zurückkam [4]), schloss er sich ganz an das oben Entwickelte an und führte es nur noch etwas weiter aus. Er erwies die Nichtigkeit der täuferischen Gegengründe und deutete hin auf die bei ihnen zu Grunde liegende Eigengerechtigkeit und Selbstrechtfertigung. »Es ist aber ein Werkteufel bei ihnen, der giebt Glauben vor und meinet doch das Werk und führet mit dem Namen und Schein des Glaubens die armen Leute auf Traume der Werke« [5]). Abermals berief er sich auf jenes lockende Wort: lasset die Kindlein zu mir kommen; und fügte dem Befehle des Herrn: gehet hin, lehret alle Heiden und taufet sie in meinem Namen, hinzu: »Nun sind die Kinder auch ein gross Stück der Heiden.« Es lag ihm sehr daran, zu erhärten, dass die Kindertaufe

1) *C. R. 26, 68;* der lat. Entwurf *26, 18* ist fast noch dürftiger.

2) *C. R. 1, 951.*

3) *C. R. 1, 955—73.*

4) Vgl. ob. S. 241. Die Schrift: Von der Wiedertaufe, an zwei Pfarrherren; W W. 26, 254 ff.

5) W W. 26, 277. Dazu stimmt, was Mel. *C. R. 1, 965* schreibt, sowie des Rhegius Satz: »wahrlich, es ist schon Pelagius vor der Thür,« dessen W W. 4, 144b, und die Bemerkung des Menius in Luthers W W. wittenb. Ausg. 2, 283b.

schon von den Aposteln geübt sei, wofür er sich auf Apgesch. 2, 39: 16, 15; 1 Cor. 1, 16 bezog. »Wir lesen, wie sie ganze Häuser getauft haben, aber die Kinder sind wahrlich auch der der Häuser ein gut Stück.« Auch 1 Joh. 2, 13 zog er an [1]). »St. Johannes auch den Kindlein schreibt, dass sie den Vater kennen. Und freilich die Kindertaufe von den Aposteln kommen ist, wie St. Augustinus auch schreibet.« Einen weiteren Beweis für die Kindertaufe, dem er dann im Katechismus als für die Einfältigen sehr einleuchtend grosses Gewicht beilegte, sah er in ihrer eigenen, Zeit und Raum umfassenden, Allgemeinheit und in dem bleibenden Bestande der Kirche [2]). »Wäre der Kinder Taufe nicht recht, für wahr, Gott hätte es so lang nicht lassen hingehen, auch nicht so gemein in aller Christenheit durch und durch lassen halten, sie hätte endlich auch einmal müssen zu Schanden werden vor Jedermann. — Solch Wunderwerk Gottes zeigt an, dass die Kindertaufe muss recht sein. — Dazu ist Gottes Werk, dass Gott allezeit vielen, so als Kinder getauft sind, gegeben hat grosse heilige Gaben, sie erleuchtet und gestärkt mit dem heil. Geist und Verstand der Schrift und grosse Dinge durch sie gethan in der Christenheit. Damit bestätigt er die Kindertaufe. Ja, wo sie nicht recht wäre, so würde folgen, dass länger denn in tausend Jahren keine Taufe und keine Christenheit gewesen wäre; welches unmöglich ist.« Und endlich erklärte er: »weil Gott seinen Bund mit allen Heiden macht durchs Evangelion und die Taufe zum Zeichen einsetzt, wer kann da die Kindlein ausschliessen? Hat nu der alte Bund und das Zeichen der Beschneidung Abrahams Kinder gläubig gemacht, also dass sie Gottes Kinder waren und hiessen, wie er spricht: Ich will deines Samens Gott sein; so muss vielmehr dieser neue Bund und Zeichen so kräftig sein und zu Gottes Volk machen die, so es annehmen. Nu gebeut er, alle

1) W W. 26, 274; ausführlicher schon 11, 65 behandelt. Uebrigens muss bemerkt werden, dass L's Schriftverwendung hier nicht überall stichhaltig ist; vgl. 26, 270, 272. Er erklärt 26, 288: »ob etlich dieser Sprüch den Schwärmern nit gnug thun, da liegt mir nicht an; mir ist gnug, dass sie dennoch Jedermann das Maul stopfen, dass sie nicht können sagen, die Kindertaufe sei nichts. Sie sei bei ihn gleich ungewiss: so hab ich gnug, sie müssen dieselbige hinfort nit so zunicht machen, sonder im Zweifel unter sich bleiben lassen. Uns aber ist sie gewiss gnug, weil sie nirgend wider die Schrift, sondern der Schrift gemäss ist.

2) Symb. B.B. S. 493.

Welt soll es annehmen. Auf solch Gebot, weil Niemand ausgeschlossen, taufen wir sicher und frei Jedermann, auch Niemand ausgeschlossen, ohne die sich dawider setzen und solchen Bund nicht wollen annehmen. Wenn wir seinem Gebote nach Jedermann taufen, so lassen wir ihn sorgen, wie die Täuflinge glauben. Wir haben verthan, (genug gethan), wenn wir predigen und taufen. Haben wir nu nicht sonderliche Sprüche, die von den Kindern zu taufen sagen, so wenig auch sie haben Sprüche, die von alten Leuten zu taufen gebieten: so haben wir doch das gemeine Evangelion und gemeine Tauf im Befehl, Jedermann zu reichen; darin die Kinder auch müssen begriffen sein. Wir pflanzen und begiessen und lassen Gott Gedeihen geben.«

So belehrte Luther zu verschiedenen Zeiten die evangelische Gemeinde in allgemein verständlichen Schriften über die Taufe; am klarsten und bündigsten noch 1529 im gr. Katechismus. Und diese Tauflehre ward in allem Wesentlichen dadurch Gemeinbesitz der evangelischen Kirche. Wir finden sie deutlich ausgesprochen in den damals gebräuchlichen Taufformularen, in den Kirchenordnungen wie z. B. den von Bugenhagen für bedeutende Theile Norddeutschlands verfassten und in der brandenburgisch-nürnbergischen Visitationsordnung von 1528 [1]), in den für den Jugendunterricht bestimmten Lehrbüchern [2]). Von den vornehmsten Theologen ward sie wissenschaftlich verfochten, wie sich denn die braunschweiger Kirchenordnung ausdrücklich auf die wittenberger und nürnberger Gelehrten berief [3]); und wenn diese auch in dem einen oder andern Puncte von Luther etwas abwichen, sowie etwa Urban Rhegius einmal auf den künftigen Glauben der Kinder hinwies [4]), so trafen sie doch im Ganzen selbst in der Beweisführung mit Luther überein und hielten besonders treu zu ihm in der Anerkennung alles Thatsächlichen, welches bei der Taufe in Betracht kommt. Man betonte die Nothwendigkeit der Taufe, weil sie eine feste göttliche Ordnung sei, die darum nicht in das Belieben der Men-

1) Richter, evang. Kirchenordnungen 1, 107; vgl. 1, 40 die K. O. der Stadt Hall v. 1526. Die Visitationsordnung bei Engelhardt, Ehrengedächtnis S. 180.

2) Vgl. bei Hartmann, älteste katechetische Denkmale, Brenz S. 21, Althamer S. 73 ff., Lachmann S. 84.

3) Richter, evang. K. O. 1, 107 oben.

4) Urb. Rhegius WW. 4, 168b.

schen gestellt werden dürfe. Man hielt daran, dass die Taufe wirklich ein Gnadenmittel sei, durch welches Gott in jedem Falle wirke und dem gläubigen Empfänger Heil spende. Man vertheidigte gegen alle Gegner, dass Gott diese Gnade auch den ihrer so bedürftigen Kindern schenken wolle und dass es daher seinem Willen widerspreche, wenn man sie von der Taufe ausschliesse. In Betreff alles dieses war vollkommenster Einklang in der evangelischen Kirche, der darum auch, wenn die Verhältnisse es erheischten, als solcher zum Ausdrucke gebracht werden konnte. Und das Bekenntnis hat dann ja in der That nichts anderes ausgesprochen als das eben erwähnte Thatsächliche, alle wissenschaftliche Begründung, Entwickelung und Erläuterung, wie sich gehörte, der Theologie überlassend.

Zu bekenntnismässiger Festsetzung auch dieses Punctes war Luther bekanntlich schon zu Marburg gekommen, und er vergab seiner Lehre nicht das Geringste, wenn er schrieb: »Zum Neunten: dass die heil. Taufe sei ein Sacrament, das zu solchem Glauben von Gott eingesetzt und weil Gottes Gebot: *ite, baptizate*, und Gottes Verheissung drinnen ist, *qui crediderit*, so ist's nicht allein ein ledig Zeichen oder Losung unter den Christen, sondern ein Zeichen und Werk Gottes, darin unser Glaube gefördert, durch welchen wir zum Leben wiedergeboren werden. Zum Vierzehnten: dass der Kinder Taufe recht sei und sie da durch zu Gottes Gnaden und in die Christenheit genommen werden« [1]). Es ist unwahrscheinlich, dass er erfahren habe, wie Zwingli, die marburger Artikel in seinem Sinne deutend, an seinem Irrthume noch entschieden festhielt; und allerdings genügte auch schon der Umstand, dass in Süddeutschland die Entstellung der Tauflehre nicht blos in wiedertäuferischen Krei-

---

1) Köstlin hat durchaus Recht, wenn er in seinem Aufsatze: Die Marburger Artikel über das Verhältnis von Taufe und Glauben, Studien und Kritiken 1866 S. 347 ff. behauptet, dass jenes: »darin unser Glaube gefordert«, von Luther nicht verstanden ist als *requiritur*, wie z. B. von Zwingli nach dessen eigenen Bemerkungen *opp. 4, 183*, sondern als *incitatur, augetur*; dass darin also kein Nachgeben gegen die Schweizer zu finden ist. Soviel mir bekannt, unterschied Luther in seiner Schreibweise immer streng zwischen fodern *postulare* — so z. B. auch im gr. Katechismus Symb. B. B. S. 490 §. 35 — und fordern *provehere, augere.* Doch hätte Köstlin dann S. 353 nicht schreiben sollen: »bei den unmündigen Täuflingen lässt Luther der Taufe überhaupt noch keinen Glauben vorausgehen.« Wenigstens ist dies misverständlich; ich verweise auf W W. 26, 285 und Symb. B B. S. 494 §. 57.

sen vorkam, um Luther zu einer scharfen Fassung auch in den schwabacher Artikeln zu veranlassen. Er schrieb: »dass die Taufe, das erste Zeichen oder Sacrament, stehet in zwei Stücken, nämlich in Wasser und Wort Gottes, oder dass man mit Wasser taufe und Gottes Wort spreche und sei nicht allein schlecht Wasser und Begiessen, wie die Tauflästerer jetzo lehren. Sondern dieweil Gottes Wort dabei ist und sie auf Gottes Wort gegründet, so ists ein heilig, kräftig, lebendig Ding, und wie Paulus sagt Tit. 3 und Eph. 5: ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Geistes; und dass solche Taufe auch den Kindlein zu reichen und mitzutheilen sei; Gottes Worte aber, darauf sie stehet, sind diese: gehet hin und taufet im Namen des Vaters, Sohnes und heil. Geistes, Matth. ultimo, und: wer glaubt und getauft wird, soll selig werden; da muss man glauben.«

In diesen beiden Arbeiten Luthers hatte Melanthon, auch schon in kurze Worte zusammengefasst, was er in Augsburg im Namen der evangelischen Kirche als deren Bekenntnis von der Taufe aussprechen sollte.

X. Vom heiligen Abendmahl.

Wenn man sich des heftigen Sacramentsstreites erinnert, den die evangelische Kirche durchzukämpfen gehabt hatte, so kann man anfänglich die Kürze dieses Artikels befremdlich finden. Aber man darf, um sie zu begreifen, nicht vergessen, dass es das vornehmste Bestreben bei der Abfassung des Bekenntnisses war, das mit der römischen Kirche Gemeinsame möglichst hervortreten zu lassen. Indem man diesem Plane auch hier folgte, versparte man das von der römischen Abendmahlslehre und Sacramentsfeier Abweichende für den zweiten Theil des Bekenntnisses, Artikel *XXII* und *XXIV*, und gab an der gegenwärtigen Stelle dem Gemeinsamen in den gewähltesten Worten einen solchen Ausdruck, dass die Römischen ihre Zustimmung dazu erklärten, während die anderen Gegner darin wohl eine Verleugnung der evangelischen Lehre sahen. Und allerdings, die schwärmerische Richtung war mit diesen wenigen Worten, wie man beabsichtigt hatte, vollständig abgewiesen; aber der Blick auf die Vorgeschichte zeigt, dass der den Römi-

schen so entgegenkommende Ausdruck doch der evangelischen Lehre nicht das Mindeste vergab [1]).

Beim Abendmahle hat man genau zu unterscheiden zwischen der Messe, d. h. dem Opfer des Leibes und Blutes Christi, welches Gotte dargebracht wird, und der Eucharistie, dem Sacramente des Leibes und Blutes Christi, welches die Empfangenden geniessen. Nur vom letzteren ist hier die Rede. Die Eucharistie ist das Sacrament der Sacramente und unterscheidet sich bedeutend von den übrigen, »denn — sagt Eck — die andern alle sind allein Zeichen göttlicher Gnaden; hier aber ist in dem Sacrament Christus wesentlich mit Leib, Seele und Blut; in diesem Sacrament verleiht Gott die grössten Gnaden und sagen wir Gott den höchsten Dank, weshalb die Alten es Eucharistie genannt haben, d, i. so viel gesagt als gute Gnade oder Danksagung« [2]). Und ein weiterer Unterschied besteht darin, dass die anderen Sacramente während des Vollzugs werden und vorhanden sind, sie werden erst vollbracht, indem sie empfangen werden, dies dagegen ist vollkommen und vollendet schon vor dem Empfange, sowie nur die geordneten Worte über Brod und Wein gesprochen sind [3]). Aus den irdischen Elementen, Brod und Wein, wird im Sacramente Leib und Blut Christi, nicht durch die Worte des Messpriesters, welcher lediglich Werkzeug ist, sondern durch das Wort Christi, welches er selbst beim heil. Abendmahle ausgesprochen hat und täglich in jeder Messe durch des Priesters Stimme redet und spricht, nämlich: das ist wahrlich mein Leib. Dies Wort Christi wirkt gewaltiglich, was damit bedeutet ist: die Verwandelung des Brodes und Weines in wahren Leib und Blut des Herrn. Solche Wandlung kann nie ausbleiben. Nach ihr ist von den Elementen nur noch die äusserlich wahrnehmbare Gestalt übrig, die als etwas Nebensächliches zu gelten hat. Das Wesentliche des Brodes, seine Substanz, wird weggethan, hört auf unter der

---

1) Die Römischen sahen sich gemüssigt, abgesehen von dem auf Art. XXII Bezüglichen noch einen weiteren Zusatz zu verlangen. Sie wünschten *substantialiter et vere adesse,* um die Deutung in ihrem Sinne unzweifelhaft sicher zu stellen.

2) Christenliche Ausslegung 1. 134a.

3) *Roffensis assert. luther. conf. p. 72: habet hoc sacramentum a reliquis discrimen peculiare, nempe quod istud prius in se conficitur, quam administratur, reliqui vero non seorsum fiunt et administrantur, sed ipsa eorum administratio confectio quoque est.* Berthold t, Tewtsche Theol. S. 445.

früheren Form vorhanden zu sein, und an seine Stelle tritt Leib und Blut Christi »in aller Tugend, Kraft, Grösse und Maass, wie Christus am Kreuz gehangen und jetzt im Himmel sitzt zur Rechten Gottes; doch werden dieselben Eigenschaften Christi nicht ausgebreitet über die Form des Brodes und Weines hinaus, sondern soweit sich dieselbe Form sinnfällig erstreckt, soweit und nicht darüber ist verborgener Leib und Blut Christi; nicht dass Leib und Blut Christi des Brodes oder Weines Farbe, Geschmack, Form, Gestalt oder sonst andere zufällige Dinge, die man *accidentia* nennt, an sich habe, sondern dieselben *accidentia* bleiben da wunderlich ohne alle Substanz. Sie hängen nicht dem gegenwärtigen Leibe und Blute Christi an, beruhen vielmehr auf sich und haften an keiner Substanz. Und andererseits, wiewohl die heil. Hostie mit Händen begriffen, mit Augen gesehen und mit anderen Sinnen empfunden wird, so werden doch nur die *accidentia* des vergangenen Brodes und Weines empfunden und keinerlei *accidentia* des gegenwärtigen Leibes und Blutes Christi« [1]). Es ist aber, was wohl beachtet sein will, der Leib Christi, nicht als der gestorbene, sondern als der auferstandene und lebendige, im Sacramente gegenwärtig. Darum ist er nicht ohne seine gebenedeite Seele, denn sonst wäre es ein todter Leib. Ist aber die Seele Christi da, so muss auch sein Blut da sein, denn das Blut ist der Sitz der Seele. Ist ferner Leib und Seele Christi gegenwärtig, so ist auch seine überbenedeite Gottheit da, denn was Gott angenommen hat, das hat er nie verlassen. Es empfäht also der Geniessende den Leib Christi, seine Seele, sein Blut und seine Gottheit, und zwar dies Alles, wie unter der ganzen Hostie, so auch unter

1) Tewtsche Theol. S. 465; übrigens verdient der ganze Abschnitt von S. 436 an gelesen zu werden. Dazu Eck, Christenliche Ausslegung 1, 133. Fisher v. Rochester vertheidigte die Verwandelungslehre noch einmal sehr eingehend in einer umfangreichen Schrift gegen Oekolampad: *de veritate corporis et sanguinis Christi in eucharistia. Colon. MDXXVII*, in welcher er Wort für Wort der Schrift des Gegners: *expositio de his verbis domini, hoc est corpus meum*, nachgieng und mit grosser Gelehrsamkeit sie zu widerlegen suchte. Selbstverständlich wandte er sich hier auch, wenngleich nur nebenbei, gegen Luther; doch vgl. *p. 179a, 259b*. Von den unmittelbar Vorreformatorischen vgl. *Gabr. Biel* in seinen Sermonen, z. B. *serm. 45*, wo er sich fortwährend auf die früheren Lehrer bezieht. Das Geschichtliche über die verschiedenen Auffassungen der ganzen sacramentlichen Handlung und ihrer einzelnen Bestandtheile findet man am Besten in der gründlichen Schrift von G. L. Hahn, die

jedem Theile derselben [1]). So erfüllt der Herr im Sacramente der Messe, die, so lange die Christenheit steht, gelesen wird, und nur in ihr seine Verheissung: ich will bei euch bleiben bis zum Ende der Welt.

Dem entsprechend ist denn auch die Gnadenmittheilung in diesem Sacramente eine reiche. Nachdem das geistliche Leben geboren ist in der Taufe und durch die Firmung gereift und gestärkt ist, soll es durch den zarten Leib des Herrn erhalten und ernährt werden. Der von Adam überkommene sündliche Leib trägt den Keim der Zerrüttung für den Einzelnen wie für das ganze Geschlecht in sich. Er ist Ursache der Spaltung unter den Menschen, des trennenden Hasses und Zornes; er zieht den Geist nach unten, reizt ihn gegen Gott, bringt ihn schliesslich in den Tod. Soll nun der Geist auf bessere Bahn geführt werden, so muss er einen anderen besseren Leib haben. Darum wird ihm der Leib des anderen Adam gegeben. Der ist lauter und rein und Alles, was in ihn kommt, wird rein, gut und gerecht. Die Seele erhält durch ihn alles Gute und wird von dem Unflate gereinigt, den sie aus dem ersten Leibe empfangen hat. Seine Wirkungen sind in Allem denen des natürlichen Leibes entgegengesetzt. Die Christen, die ihn geniessen, kommen in ihm, dem Leibe Christi zusammen und

---

Lehre von den Sacramenten. Für die Reformationszeit giebt Werner wie gewöhnlich ungeordnete und unverarbeitete Auszüge in seiner Gesch. der polem. und apolog. Literatur 4, 87 ff.

2) So z. B. Eck Christenliche Ausslegung 1, 133; *Biel serm. 45: tertium mirabile est, quia quum panis in solum corpus et vinum in solum sanguinem convertatur, est tamen sub speciebus panis facta conversione totus Christus, sub utraque specie corpus scilicet et sanguis, anima et Deitas; corpus sub panis specie et sanguis sub accidentibus vini vi conversionis, caetera vero utrobique per concomitantiam. Est enim corpus Christi tale in sacramento, quale est in naturali sua existentia, puta animatum, gloriosum dotibus utriusque sui et animae Deitati hypostatice unitum, et sub speciebus vini est sanguis vivus et per consequens in corpore vivo et ita animato unito Deitati. Schatzgeier, scrutinium p. 108b: etsi ex vi consecrationis corpus solum ibi sit et sanguis, uti verba Christi: hoc est corpus meum, hic est sanguis meus, praenotant, per concomitantiam tamen nec ab invicem nec ab anima et Divinitate divortiantur unquam. Unde sicut sub qualibet parte sacramentalis et totalis signi sub duplice specie instituti verus et totus Christus subsistit et totaliter, sic sub qualibet ipsius parte totus suscipitur et totaliter.* Ueber diese Lehre von der *concomitantia* vgl. Dieckhoff, die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, S. 143.

werden daselbst mit einander vereinigt. Darum wird das zur österlichen Zeit genossene Sacrament *communio* genannt [1]). Der einzelne Christ erhält in diesem Sacramente eine geistliche Speisung für sein ganzes Leben: die Kraft zum Kampfe mit der Welt wird ihm gemehrt, seiner Schwäche gewehrt und so der Fall aus der Gnade verhütet, die verlässlichen Sünden, nicht die Todsünden, werden aufgehoben. »Denn was das Busssacrament nicht abthut, das erfüllt das Sacrament des Leibes Christi, so dass die beiden Sacramente in Vergebung der Sünden und ewigen Pein, desgleichen in Aufhebung der Fehler und Schulden mit einander stark wirken, den Menschen an seiner Seele zu reinigen und neu zu machen. — Der Leib Christi ist Arznei den Kranken und stärkt die Schwachen und erfreut die Gesunden. Er heilt die böse Krankheit im Menschen, behält das gute Heil bei dem Menschen und ist den Wegfertigen eine Hülfe und Zehrung, dorthin zu ziehen« [2]). Dies geistliche Brod wird aber nicht wie das natürliche Brod in unsern Leib verwandelt, sondern es verwandelt den Geniessenden in sich.

Empfangen wird Leib und Blut Christi von jedem, der das sacramentliche Zeichen des Brodes geniesst, aber nur wer würdig geniesst, empfängt zum Heile; der Unwürdige isst sich Strafe und Gericht. Aber wer ist würdig? Selbstverständlich ist, dass äussere Würde und Anstand erfordert wird, wie dass der Empfänger in keiner Todsünde stehen darf. Er muss zuerst mit Reue, Beichte und Busse sich vorbereiten, soll emsigen Fleiss anwenden, sein Gewissen zu reinigen und nach seinem Vermögen dem Sacramente gebührliche Ehre zu erweisen; nicht dass er sich desselben würdig machen könne, das kann kein Engel, sondern dass er auf seinen gethanen Fleiss hin desto sicherer hinzugehen möge. Solcher Fleiss wird aber gespürt in des Menschen Reue, Beichte, Busse und in den guten Werken. Dies schrieb Berthold, und zwar, wie man sieht, schon ganz unter dem rückwirkenden Einflusse der reformatorischen Lehre, den man bei anderen, wie z. B. bei Eck noch mehr bemerkt. Eck predigte viel von der würdigen Vorbereitung auf das Sacrament unter heftigen Ausfällen auf die Neuchristen, die in ihrer Vermessenheit sich so ganz auf die Barmherzigkeit Gottes ver-

---

3) Tewtsche Theol. S. 472, wo das im Texte Gegebene sehr weit ausgeführt ist; Eck Christenliche Ausslegung 1, 132d.

1) Ueber die Früchte des Sacramentes verdient besonders auch *Biel serm. 46* verglichen zu werden.

liessen, dass sie gar keine guten Werke thun wollten. Und was lehrte er? Alle Bereitung muss am Glauben anfahen als dem Fundament. Glauben aber soll der Christ, was von diesem Sacramente durch die ganze christliche Kirche gehalten ist: zuerst, dass unter der Gestalt der Hostie wahrlich sei der Frohnleichnam Jesu Christi; dann, dass der ganze Leib sei unter der ganzen Hostie und unter jedem Theile; ferner, dass die Substanz des Brodes durch die Worte des Priesters verwandelt werden in den Leib Christi durch die Allmacht Gottes und doch die Accidenzien des Brodes bleiben; endlich dass der ganze Christus auch unter dem Brode sei, der Laie also in der Einen Gestalt nicht weniger erhalte, als der Priester in beiden. Er soll sich das Gewissen reinigen durch Reue und gänzliche, d. h. vollständige Beichte, von Sünden lassen, sich in Ruhe und Andacht erhalten, fasten und bis zur heil. Handlung ganz nüchtern bleiben, beten. »Wo ein Mensch sich nicht genugsam bereitet hat mit guten Werken, so mag er das erstatten mit andächtigem Gebet.« Vor allen Dingen soll er demüthig bleiben und nicht auf die Bereitung bauen, wie etliche frevele Menschen thun, die dabei der Barmherzigkeit Gottes vergessen. Wenn nun ein Mensch mit Reue, Beichten, Fasten sich bereitet hat und doch aus Demuth erkennt, dass er nicht genug sei, einen solchen hohen Schatz Gottes zu empfahen, aber aus Gehorsam und Liebe und zum Heile seiner Seele zum Sacramente geht: der wisse, dass schon der Wille, das Sacrament zu empfahen ein grosses Verdienst ist; aber ein noch viel grösseres Verdienst hat der, welcher das Sacrament wirklich empfängt, denn alle Sacramente wirken nicht allein wegen der Tauglichkeit des Empfängers Gnade, sondern aus sich selbst, als welche Kraft haben aus dem Leiden und Sterben Jesu Christi.«

Die letzten Worte zeigen wieder, wie tief die Selbstgerechtigkeit im Fleische der römisch-katholischen Theologie steckt. Nicht nur, dass sie trotz alles Mahnens zur Demuth, bei welchem diese selbst wieder wie ein Verdienst erscheint, doch die menschlichen Werke der Vorbereitung als etwas gelten liess, worauf der Christ, wenn auch nicht hierauf allein, vertrauen sollte, um sicherer zum Sacramente zu gehen: — sie machte sogar die Absicht, es zu geniessen und noch mehr den Vollzug solcher Absicht zu einem verdienstlichen Thun. Auch das Altarsacrament war ihr nur ein Pfeiler der langen von dem Menschen und Gott gemeinsam geschlagenen Brücke, welche die zwischen beiden befindliche Kluft überspannen sollte, eine

Staffel in der von Jakob gesehenen langen Leiter, darauf Gott hinab und die Menschheit hinaufsteigt, um zusammen zu kommen[1]). Und aus demselben Grunde, auf welche diese Selbstrechtfertigung erwuchs, dem Herzen des natürlichen Menschen, entsprang ihr diejenige Verunstaltung der Wahrheit, dass im Sacramente Christi Leib und Blut wesentlich gegenwärtig ist, welche sie in der Wandelungslehre vortrug. Es ist richtig bemerkt worden, dass schon aus der äusseren Ordnung, in welcher die Lehre von der Gegenwart Christi und die Wandelungslehre bei den Scholastikern behandelt ward, erhellt, dass ihnen die letztere von der ersteren unabhäng war und dass schon deshalb die Einwendungen gegen die eine nicht auch die andere treffen[2]). Zu der Entstellung jener Wahrheit ward die Kirche mit innerer Nothwendigkeit durch den ihr beiwohnenden Irrthum getrieben, wie man denn auch nicht ausser Acht lassen darf, dass sie zu ihrer Rechtfertigung sich nicht auf die Schrift, sondern auf sich selbst berief. Die römischen Theologen der Reformationszeit wiederholten theils das Geständnis früherer Scholastiker, dass der Wandelungslehre der Schriftgrund fehle, machten theils nur höchst dürftige Versuche, ihr einen solchen zu geben; der Bischof Berthold berief sich auf den Beschluss der christlichen Kirche, den sie auf die Unterweisung christlicher Lehrer hin einst gefasst habe[3]), und der König Heinrich, der das hohe Alter dieser Lehre zu erweisen suchte, schrieb: »nachdem die Kirche einmal den Ausspruch gethan, dass dies wahr sei, warum sollte denn Luther, wenngleich sie die Sache erst jetzt ausmachte, dennoch, wenn die Alten nicht das Gegentheil gelehrt, woran vorher keiner je gedacht, dem gegenwärtigen Beschlusse der ganzen Kirche nicht gehorchen und sich bereden, es sei endlich einmal der Kirche offenbart worden, was ihr vorher verborgen gewesen wäre? Denn gleichwie der Geist bläset, wo er will, also bläset er auch, wann er will«[4]). Richtig war daran nur, dass die Kirche von jeher die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle geglaubt hatte; als man dann aber im Mittelalter anfieng, über das Wie dieser Gegenwart nachzudenken, um es theologisch zu erkennen, zeigte sich das uns schon mehrfach begegnete Unvermögen der

1) Das letztere Bild bei Berthold, Tewtsche Theol. S. 427.
2) Dieckhoff a. a. O. S. 104.
3) Tewtsche Theol. S. 464.
4) Walch 19, 187.

römischen Kirche, eine wirkliche, lebendige Gemeinschaft des Göttlichen und des Geschöpflichen zu erfassen [1]). Das letztere musste, als einer solchen Gemeinschaft unwürdig, in seinem Wesen aufgehoben werden. Wie man es in der Lehre von der Person Christi nur zu einer scheinbaren Vereinigung brachte, so auch hier. Es offenbarte sich abermals, dass die römische Kirche auch den Thatsachen des Heiles, welche sie den Worten nach bekannte, nicht nur nicht gerecht werden konnte, sondern sie ernstlich gefährdete.

Man sieht leicht, welcher Punct in dieser Abendmahlslehre Luthers Widerspruch zuerst reizen musste, und an der Hand seiner eigenen Schriften können wir dann den Verlauf des Kampfes ohne Mühe verfolgen. Im Jahre 1519 schrieb er einen Sermon von dem hochwürdigen Sacrament des heil. wahren Leichnams Christi [2]), den im Grunde jeder fromme römische Theologe hätte ausgehen lassen können. Er pries das Sacrament als Mittel der Vereinigung mit Christo und seinen Heiligen fast mit denselben Worten, die man auch bei früheren Theologen findet; von einem Angriffe auf die Wandelungslehre war keine Rede, vielmehr erkannte er sie als etwas fast Selbstverständliches an [3]). Aber dann erklärte er, es sei nicht genug

---

1) König Heinrich sagte: »es ist keine Substanz werth, dass sie mit derjenigen Substanz vermischt werde, die alle Substanzen erschaffen hat.« Walch 19, 191. Eck in einer späteren Ausgabe seiner *Loci: nulla creatura maxime irrationalis digna est misceri cum benedicto corpore Christi; alioquin verbum assumeret paneitatem in unitatem suppositi.* Bei Lämmer, die vortridentinisch-kathol. Theologie S. 240.

2) W W. 27, 27 ff. Im nächsten Jahre schrieb L. selbst: *quo tempore sermonem de eucharistia edebam, in usu communi haerebam, nihil de Papae sive jure sive injuria sollicitus; opp. ed. Jen. 2, 274b.*

3) W W. 27, 37: »ubir das Alles hat dieser zwo Gestalt nit bloss noch ledig eingesetzt, sondern sein wahrhaftig, naturlich Fleisch in dem Brod und sein wahrhaftig naturlich Blut in dem Wein geben, dass er je ein vollkommnes Sacrament oder Zeichen gebe. Dann zugleich als das Brod in seinen wahrhaftigen naturlichen Leichnam und der Wein in sein naturlich wahrhaftig Blut verwandelt wird: also wahrhaftig werden auch wir in den geistlichen Leib gezogen und verwandelt.« Ich bemerke gleich hier, dass man sich bei L. durch den Ausdruck Zeichen nicht täuschen lassen darf, wie Manche gethan haben, als ob es ihm nur etwas rein Aeusseres, Sinnfälliges wäre; er versteht darunter im Sacramente zum Unterschiede vom Worte stets ein äusseres Element in innigster Verbindung mit einem darunter verborgenen Himmelsgute. Vgl. gleich 27, 39: »es ist gnug, dass du wissest, es sei

zu wissen, was das Sacrament sei und bedeute, sondern man müsse sein auch begehren und glauben, dass man es erlangt habe. Damit begann die grundsätzliche evangelische Abweichung. Der Reformator tadelt die, welche mit Nebenfragen sich beschäftigten und das Sacrament im Dienste der Werkgerechtigkeit misbrauchten. »Es liegt Alles gar am Glauben.« Wir müssen dem Wort der Verheissung glauben, welches Gott im Sacramente uns vorhält; nur dann haben wir Segen vom Sacramente. Um unsern Glauben aber zu üben und zu stärken hat Gott diesem seinem Worte äussere, sinnfällige Zeichen angehängt, Christi Leib und Blut unter Brod und Wein [1]).

Fast gleichmässig damit sprach er sich im Anfange des nächsten Jahres in dem weitverbreiteten Sermone von dem neuen Testament, d. i. von der heil. Messe, aus [2]); nur dass er hier mit noch viel grösserem Nachdrucke das Verheissungswort als das Vorzüglichste betonte: »diese Worte muss ein jeglicher Christ in der Messe vor Augen haben und fest daran hangen, als an dem Hauptstücke der Messe, in welchem auch die rechte grundgute Bereitung zur Messe und dem Sacramente gelehrt wird.« Das Wort bringt uns aber einen grossen, unaussprechlichen Schatz, es verheisst uns Vergebung aller unserer Sünden und das ewige Leben, die Christus uns durch Dahingabe seines Lebens erworben hat. Dass dies für uns geschehen sei und uns gelte, sollen wir glauben. Wie nun Gott gemeiniglich seinen Zusagen neben dem Worte auch ein Zeichen giebt zu mehrerer Sicherung und Stärkung unseres Glaubens: »also hat auch Christus in diesem Testament gethan und ein kräftiges, alleredelstes Siegel und Zeichen an und in die Worte gehängt, das ist, sein eigen wahrhaftig Fleisch und Blut unter dem Brod und Wein. Denn wir armen Menschen, dieweil wir in den fünf Sinnen leben, müssen je zum wenigsten ein äusserliches Zeichen haben neben den Worten, daran wir uns halten und zusammenkommen mögen; doch also, dass dasselbe Zeichen ein

---

ein gottliches Zeichen, da Christus Fleisch und Blut wahrhaftig innen ist; wie und wo, lass ihm befohlen sein.«

1) W W. 27, 38; 41: »es wirkt nichts uberall, wenn es allein *opus operatum* ist, dann Schaden; es muss *opus operantis* werden; 43: »darumb liegt es gar am Glauben. Dann war nit glaubt, der ist gleich dem Menschen, der ubirs Wasser fahren soll, und so verzagt ist, dass er nit trauet dem Schiff; und muss also bleiben und nimmermehr selik werden, dieweil er nit aufsitzt und ubirfahren will.«

2) W W. 27, 139 ff.

Sacrament sei, d. i. dass es äusserlich sei und doch geistlich Ding habe und bedeute, damit wir durch das Aeusserliche in das Geistliche gezogen werden, das Aeusserliche mit den Augen des Leibes, das Geistliche, Innerliche mit den Augen des Herzens begreifen. — Also willst du das Sacrament und Testament würdig empfahen, siehe zu, dass du diese lebendigen Worte Christi vorbringest, darauf dich bauest mit starkem Glauben und begehrest, was dir Christus darinnen zugesagt hat: so wird dirs, so bist du sein würdig und bist wohl bereit.« So wusste Luther den Zeichen ihre Bedeutung wohl zu wahren, legte aber doch dem Worte den höheren Werth bei; denn der Christ könne letzteres haben ohne das Zeichen und also auch ohne dies, aber nicht ohne jenes selig werden. Daraus erklärt sich auch, dass er jetzt von dem »Sacramente« im engeren Sinne, wie er die Zeichen im Unterschiede vom Worte, dem »Testamente« nannte, weniger handelte. Es kam ihm vorerst darauf an, all den Werkdienst, der mit dem Abendmahlssacramente verknüpft war, zu bekämpfen und zu vernichten. Darum sein Hinweisen auf das Wort, sein Drängen auf den Glauben. Was er nach dieser Seite hin gegen Rom sagen konnte, ward hier gesagt. Es war ferner wohl eine weitere Ausführung dieses Gegenstandes, eine Schärfung des Ausdruckes, möglich; aber die Sache selbst, die hier die evangelische Kirche von der römischen schied, war schon als klar erkannt hingestellt.

Dasselbe Jahr brachte noch einen neuen, den gewaltigsten Angriff Luthers auf die römische Sacramentslehre, und da gewahren wir einen Fortschritt. Luther war in dieser Zeit in Betreff der sacramentlichen Zeichen in Anfechtung gerathen [1]). Er sah, dass die Schrift der Wandelungslehre kein Zeugnis gab, und erkannte, dass die alte Kirche sie nicht gehabt, dass auch neuere Theologen sie bezweifelt hatten [2]). Es kam ihm der

1) Vgl. die berühmte Stelle bei de W. 2, 577 und dazu Einleitung 1, 468.

2) L. schrieb *opp. ed. Jen. 2, 277a: dedit mihi quondam, quum theologiam scholasticam haurirem, occasionem cogitandi D. cardinalis Cameracensis, libro sententiarum quarto accuratissime disputans: multo probabilius esse et minus superfluorum miraculorum poni, si in altari verus panis et verum vinum, non autem sola accidentia esse adstruerentur, nisi ecclesia determinaset contrarium. Postea videns, quae esset ecclesia, quae hoc determinasset, nempe thomistica, hoc est, aristotelica, audacior factus sum et qui inter saxum et sacrum haerebam, tandem stabilivi conscientiam meam sententia priore.* Vgl. dazu Dieckhoff a. a. O. S. 149.

Gedanke, dass er dem Pabstthume einen vernichtenden Schlag versetzen würde, wenn er beweisen könnte, dass Brod und Wein im Sacramente nichts anderes seien als Brod und Wein, denn damit fiele auf einmal das ganze Messwesen. Aber diesen Beweis konnte er nicht führen, wenigstens aus der Schrift nicht. Darum verfolgte er jenen Gedanken nicht weiter, sondern beschied sich, schlug seine Zweifel nieder, und beugte sich in einfältigem Gehorsame unter das Wort der Schrift.

Dies war in Luther vorgegangen, als er die Feder spitzte, um das Bild der babylonischen Gefangenschaft zu zeichnen, in welche Rom die Kirche geführt habe [1]). Jetzt, nachdem ihm klar geworden war, wie unmöglich es sei, ferner mit Rom zu gehen, schüttete er Alles aus, was er auf dem Herzen hatte, und gab auch seine Abweichungen über das Abendmahl, soweit sie ihm gewiss geworden waren, kund, während er vorher von seinen blosen Zweifeln mit liebevoller Rücksicht auf die Gemeinde nichts hatte laut werden lassen. Was er scharf gegen den Werkdienst in der Messe schrieb, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden und von der Bekämpfung der Opferlehre wird an einem anderen Orte die Rede sein. Aber er griff jetzt sehr entschieden auch die Wandelungslehre an. Er erklärte, er lasse es frei, welcher Meinung Jeder folgen wolle, nur solle man die Gewissen nicht verwirren und es für Ketzerei erklären, wenn Jemand im Sacramente noch wirklich Brod und Wein ohne Wandelung sehe. Die Kirche habe — worin er freilich irrte — über 1200 Jahre das Rechte gehabt und die Transsubstantiation oder Verwandelung nicht gelehrt, und vor Allem, die Schrift sei nicht für sie; so wolle denn auch er durch neuere Schulmeinungen sich nicht binden lassen, sondern lehre, dass im Sacramente wirklich noch Brod und Wein sei und darunter der wahre Leib und das wahre Blut Christi. »Dazu habe ich guten Grund, vornehmlich den, dass man dem göttlichen Worte keine Gewalt anthun darf, weder Mensch noch Engel. Vielmehr ist es soweit möglich in der einfachsten Wortbedeutung zu nehmen und wenn nicht der klare Zusammenhang zwingt, nur streng grammatisch und im eigensten Sinne zu verstehen, damit die Gegner nicht Anlass erhalten, die ganze Schrift zu mishandeln [2]). — Nur keine Philosophie!

---

1) *opp. ed. Jen. 2, 275ª sqq.*

2) *277ᵇ: quum evangelistae clare scribant, Christum accepisse panem ac benedixisse et actorum liber et Paulus apostolus panem deinceps ad-*

Wenn ich nicht begreifen kann, wie das Brod der Leib Christi sei, so nehme ich meinen Verstand unter den Gehorsam Christi gefangen, halte mich einfach an sein Wort und glaube fest, dass nicht nur Christi Leib im Brode sei, sondern dass das Brod Christi Leib sei. Denn so schirmen mich die Worte, in denen es heisst: er nahm das Brod, dankete, brach es und sprach: nehmet und esset: das, d. h. dies Brod, welches er genommen und gebrochen hatte, ist mein Leib. Und Paulus schreibt: ist nicht das Brod, das wir brechen, die Gemeinschaft des Leibes Christi? Er sagt nicht: im Brode, sondern das Brod selbst ist die Gemeinschaft des Leibes Christi. Und wenn nun die Philosophie das nicht begreift? Ist nicht der heil. Geist grösser als Aristoteles? Begreift sie denn etwa die Verwandelungslehre jener, und geben sie nicht selbst zu, dass hier die ganze Philosophie zu Falle komme? — So will ich denn einstweilen bei meiner Meinung bleiben zu Ehren des heil. Wortes Gottes, dem menschliche Vernunftgründe keine Gewalt anthun sollen und das nicht in ihm fremde Bedeutungen verdreht werden darf. Dabei mögen Andere anderen Meinungen folgen, auch der hergebrachten, nur sollen sie nicht verlangen, dass man ihre Meinungen für Glaubensartikel annehme.«

Offenbar liegt hierin ein Fortschritt; und zwar ist dabei ein Doppeltes zu beachten. Einmal, dass Luther die Verwandelungslehre nur deshalb aufgab, weil er für sie keinen Schriftgrund fand, dass er aber auch nicht weiter gieng, als die Schrift ihn nöthigte, sondern sich von dem einfachen Wortverstande, und zwar dem der Einsetzungsworte, unbedingt binden liess.

---

pellent, verum oportet intelligi panem verumque vinum sicut verum calicem. Non enim calicem transsubstantiari etiam ipsi dicunt. Transsubstantiationem vero potestate divina factam, quum non sit necesse poni, pro figmento humanae opinionis haberi, quia nulla scriptura, nulla ratione nititur. 278[a]: sicut in Christo res se habet, ita et in sacramento. Non enim ad corporalem inhabitationem divinitatis necesse est transsubstantiari humanam naturam, ut divinitas sub accidentibus humanae naturae teneatur. Sed integrâ utrâque naturâ vere dicitur: hic homo est Deus, hic Deus est homo. Quod etsi philosophia non capit, fides tamen capit, et major est verbi Dei auctoritas, quam nostri ingenii capacitas. Ita in sacramento ut verum corpus verusque sanguis sit, non est necesse, panem et vinum transsubstantiari, ut Christus sub accidentibus teneatur; sed utroque simul manente vere dicitur: hic panis est corpus meum, hoc vinum est sanguis meus et econtra. Damit stimmt, was L. gleichzeitig über die Böhmen an den deutschen Adel schrieb, WW. 21, 343; vgl. auch 27, 74.

Und dann, dass die Freiheit, welche er Andern noch liess, aus dem geringeren Gewichte erklärt werden muss, welches er dem Zeichen im Verhältnisse zum Worte beilegte.

Aber eben diese Freiheit wollten die Gegner nicht zugestehen. Sie wollten die Wandelungslehre nicht als blose Schulmeinung gelten lassen, sondern erhoben sie zum Glaubensartikel. Das konnte Luther um keinen Preis mehr dulden. Gerade die blinde Hartnäckigkeit seiner Gegner nöthigte ihn, auch die bisher zugestandene Freiheit zu leugnen und die Transsubstantiation als schriftwidrig unbedingt zu verwerfen. In diesem Sinne sprach er sich 1522 sehr scharf aus in der derben Schrift gegen König Heinrich *VIII.* Die Wandelungslehre sei nur eine Erfindung der Scholastik und habe schon die Einsetzungsworte gegen sich, denn man könne nicht beweisen, dass in: »das ist mein Leib« das auf irgend etwas anderes gehe als das dargereichte Brod [1]). Wenn man sage, dass hier die Worte anders zu verstehen seien, als sie einfach lauteten, so öffne man aller Willkür und Schriftverdrehung die Thüre. Dazu werde das richtige Verständnis jener Worte gestützt durch den Ausspruch Pauli 1 Cor. 10. Jener Gegengrund, dass die irdische Substanz unwürdig sei mit der höheren göttlichen sich zu vereinigen, sei nicht nur ein untriftiger, sondern ein sehr gefährlicher, denn er drohe den ganzen Thatbestand des Heiles aufzulösen, besonders die Person Christi und die Ausgiessung des Heiles in die Herzen der Menschen [2]). So sei er also durch die Lügen und

1) *Luth. opp. ed. Jen. 2, 556^b: hic fuerat regi laborandum, ubi ex filo sermonis ostendi, pronomen hoc ad panem aptari et sic sonare aperta verba: hoc est corpus meum, i. e. hic panis est corpus meum. Nam textus sic habet: accepit panem, benedixit, fregit et dixit: hoc est corpus meum. Vides hic, ut omnia illa verba: accepit, benedixit, fregit, de pane dicantur. Et eundem demonstrat pronomen hoc, quia illud ipsum, quod accepit, benedixit, fregit, hoc (inquam) acceptum, benedictum et fractum significatur, quum dicitur: hoc est corpus meum; non praedicatum, sed subjectum demonstratur. Non enim corpus suum accepit, benedixit, et fregit, sed panem; ideo non demonstrat corpus, sed panem. Haec sunt clara verba.*

2) *2, 558^b: deinde et hoc festivissimum genus argumenti merito Lutherum moveret: substantia est indigna, ergo non potest misceri digniori. Scilicet in his rebus fides nostra pendet in dignitate et indignitate substantiarum. Concludamus ergo autoribus Thomistis, Deum non esse hominem, quod humana substantia indigna sit tantae majestatis dignitati copulari. Negemus, spiritum sanctum diffundi in corda etiam justorum, ut taceam impiorum justificandorum, quod cor hominis nimie sit indignum*

Lästerungen der Römischen genöthigt, den Satz, den er bisher schon mit guter Zuversicht ausgesprochen habe, nun als gewisseste Behauptung hinzustellen: dass die Verwandelungslehre lediglich eine gottlose Erdichtung der Thomisten sei und dass alle Christen fest bei dem Worte Gottes zu bleiben haben, welches durch Pauli Mund einfach und klar sage, das Brod, welches wir brechen und essen, sei der Leib Christi [1]).

Damit hatte Luther die Spitze des Gegensatzes gegen die römische Abendmahlslehre nach dieser Seite hin erreicht, von den Anhängern der letzteren selbst genöthigt; denn er seinerseits legte fortwährend das grössere Gewicht auf das Wort und war damit zufrieden, dass von den Römischen die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter Brod und Wein anerkannt ward [2]). Das Wie war ihm von untergeordneter Bedeutung. Er hielt dafür, dass immer noch die Menge des christlichen Volkes in einfachem Glauben an die Einsetzungsworte beharrt habe und nicht in den scholastischen Spitzfindigkeiten befangen gewesen sei [3]). Hiervon ist wenigstens soviel richtig, dass bei der grossen Gemeinde im Allgemeinen keine

---

majestate spiritus. Ita et hic henriciana sapientia: panis non est corpus Christi, quia corpus Christi, creatrix substantia, dignior est, quam ut misceri possit tam vili substantiae. Vgl. dazu S. 289 Anm. 2.

1) *2, 559ª: quare ne ingratus sim magisterio domini Henrici, nunc muto et transsubstantiare volo meam sententiam et dico: antea posui, nihil referre, sic sive sic sentias de transsubstantiatione; nunc autem visis rationibus et argumentis assertoris sacramentorum pulcherrimis decerno: impium esse et blasphemum, si quis dicat, panem transsubstantiari; catholicum autem et pium, si quis cum Paulo dicat: panis, quem frangimus, est corpus Christi. Anathema sit, qui aliter dixerit et jota aut apicem unum mutaverit.* Zum Ganzen vgl. W W. 28, 366 ff.

2) Er schrieb 1523 den Böhmen W W. 28, 402: »der dritte Irrthum ist, dass im Sacrament kein Brod bleibe, sondern nur Gestalt des Brods. Doch an diesem Irrthum nicht gross gelegen ist, wenn nur Christus Leib und Blut sampt dem Wort da gelassen wird.«

3) *opp. ed. Jen. 2, 277ᵇ: plane gaudeo, saltem apud vulgum relictam esse simplicem fidem sacramenti hujus. Nam ut non capiunt, ita nec disputant, an accidentia ibi sint sine substantia, sed simplici fide Christi corpus et sanguinem veraciter ibi contineri credunt, dato otiosis illis negotio de eo, quod continet, disputandi.* Er schrieb 1523 den Böhmen: »ich mündlich hört von euren Geschickten bekennen, wie ihr einträchtiglich halten sollt, dass Christus wahrhaftig mit seinem Fleisch und Blut unter dem Sacrament sei, wie es von Marien geboren und am heil. Kreuz gehangen ist, wie wir Deutschen gläuben.«

Zweifel an der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi aufgekommen waren. Selbst hervorragendere evangelische Theologen hielten noch einige Zeit an der Wandelungslehre fest, wie man z. B. bei Rhegius aus einer Frohnleichnamspredigt von 1521 sieht [1]). Andere zweifelten freilich schon an ihrer Richtigkeit. Melanthon gieng hier Luther sogar voran [2]). Oekolampad fühlte sich von Zweifeln bedrückt und konnte sie vor seiner Klostergemeinde nicht ganz zurückhalten, gab sich aber doch Mühe, sie zu beschwichtigen [3]). Luthers Schrift von der babylonischen Gefangenschaft zeigte Manchem die Verkehrtheit der bisherigen römischen Sacramentslehre [4]). Aber wenn die evangelisch Gesinnten diese nun auch vieler Orten bekämpften und oft mit Worten, in denen man Luther reden hört, lehrten, der hohe Werth des Sacramentes bestehe darin, dass es ein glaubenstärkendes Zeichen und Siegel der göttlichen

---

1) »Ain Sermon von dém hochwirdigen sacrament des Altars.« (N. St. B.)

2) *C. R. 1, 138;* vgl. hierzu Mel.'s *loci comm.* in meiner Ausg. S. 57. In den *locis* selbst behandelt er die Abendmahlslehre ungemein kurz. Mel's. hier erwähnten Satz gegen die Transsubst. vertheidigte Münzer 1520 in Böhmen; Seidemann, Thom. Münzer S. 124.

3) Er schrieb 1521: *Quod non sit onerosa christianis confessio paradoxon,* und darin *J 3a: Christus vult, ut vere ipsi incorporemur. Qua de causa scilicet Christus semet ipsum nobis sub panis et vini spěcie exhibet, ut eo mysterio sibi conciliati in ipso maneremus et ipse in nobis. Neque enim visibilis panis, qui pascat ventrem, in sacramentum proponitur, sed sub symbolo illius vivus iste, qui descendit de coelis, ipse Christus Jesus dominus noster.* Seine Zweifel an der Verwandelungslehre fanden maassvollen Ausdruck in der Frohnleichnamspredigt desselben Jahres: *sermo de sacramento eucharistiae.* Dort *A 3a*: *curiositas nostra semper Deo ingrata et ubique periculosa, ita hic periculosissima. — Quocirca simpliciter et absque haesitatione credamus adesse et contineri sub hoc pane verum corpus, sub vino autem sanguinem. Sufficiat nobis tantillum noticiae, quantum ex sacris literis haurimus. Alioquin in mysterium fidei intellectus noster mancipetur.*

4) Man sieht dies z. B. in der Schrift: Dialogus ader ain gespreche wieder doctor Ecken buchlein, das er zu entschuldigung des Concilii zu Costnitz aussgehen hat lassen, gemacht durch Chuntzen von Oberndorff» von 1521. Da sagt *A 4b* ein Laie Bartold: »dieser new ertichte der schullehrer artickel hat von natur keynen beynal, kan auch nit spuren, was Christo vnd dem Sacrament seines fromen leychnams zu ader ap gehe, so ich glewb das Christus vnter der substantz brots vnd weins, ader vnter gestalt derselbigen wahrhafftig im Sacrament des altars sey.«

Gnadenverheissung sei [1]), so entleerten sie es doch nicht zu einem blos äusseren Zeichen, sondern hielten fest an der sacramentalen Gabe des Leibes des Herrn. Man könnte, von anderen Zeugnissen abgesehen, schon die Unbefangenheit dafür anführen, mit der sie Brod und Wein und Leib und Blut ohne weitere Bestimmung als im Sacramente gleichbedeutend gebrauchten [2]). Wohl kamen schon, und nicht blos bei den Böhmen, Solche vor, »die dafür hielten, es sei schlecht Brod und Wein im Sacramente, wie sonst die Leute Brod essen und Wein trinken«; das Brod bedeute den Leib und der Wein bedeute das Blut Christi [3]). Und andere lehrten: »wenn Christus spricht, das ist mein Leib, solle es also viel heissen: wenn ihr dies Brod und Wein nehmet, so werdet ihr meines Leibes theilhaftig; dass also das Sacrament nichts anderes sei, denn Gemeinschaft am Leibe Christi oder vielmehr eine Einleibung in seinen geistlichen Leib (die Kirche); zu welcher Einleibung zu üben habe er solch Brod und Wein eingesetzt als ein gewiss Zeichen, dass da die geistliche Einleibung geschehe und der geistliche Leib in seiner Uebung gehe« [4]). Aber dies waren doch immer nur vereinzelte Stimmen, welche die Gemeinde noch nicht in ihrem Glauben störten. Das ward völlig anders, als Carlstadt, der gefeierte Lehrer, tief einschneidende Irrthümer über das Sacrament mit grosser Zuversicht und lautem Ungestüme vortrug.

Auch er hatte der Verwandelungslehre abgesagt, sich im Uebrigen aber sehr an Luther gehalten und mit solcher Entschiedenheit gelehrt: das Brod ist der Leib des Herrn, dass er dazu ermahnen konnte, den »Zeichen des neuen Testamentes Ehrerbietung zu erweisen« [5]). Aufmerksame Beobachtung findet freilich schon hier den Keim der späteren Irrlehre, die aber erst 1524 ausgebildet hervortrat. Wir kennen Carlstadts mystische

---

1) Vgl. etwa den Einleitung 1, 322 Anm. 2 erwähnten Sermon Diepolts v, Ulm, besonders *A 2a*. Unbestimmter im Ausdrucke war Jac. Strauss in: »Eyn verstendig trostlich leer vber das wort Sanct Paulus. der mensch sol sich selbs probieren, Vnd also von dem brod essen vnd von dem kelch trinken Zu Hall Jm intall«, 1522 (N. St. B.); dort *B 4b*, *C 1b*.

2) Wie z. B. Bugenhagen noch 1524 im Psalmencomm. S. 619 und 621.

3) W W. 28, 393.

4) W W. 28, 397.

5) Von anbettung vnd crerbietung der tzeichen des newen Testaments. 1521 (N. St. B); vgl. *A 4a*, *4b*, *B 1b*.

Rechtfertigungslehre [1]); sie war es, die ihm auch die Sacramentslehre vollständig verdarb. In Folge seiner mystischen Grundsätze leugnete er, dass im Sacramente irgend etwas mitgetheilt werde, am wenigsten Sündenvergebung; nicht einmal Unterpfand und Siegel dieser sei das Abendmahl; solche Versicherung dem Menschen zu geben komme allein dem heil. Geiste zu und sie werde durch nichts Aeusseres vermittelt; sie dem Sacramente beizulegen sei ein Diebstahl, eine Creaturenvergötterung. Christus selbst habe das Abendmahl gestiftet zu einem Gedächtnisse seines Todes. Die Voraussetzung dieses Gedächtnisses sei die durch den Geist im tiefsten Grunde des Herzens gewirkte Erkenntnis Christi, denn Keiner könne des gedenken, das er nicht erkannt habe. Die Erkenntnis richte sich nach dem Gegenstande; hier also gelte es, Christum als den zu erkennen, der für unsere Sünde seinen Leib gegeben und sein Blut vergossen habe, also wie er am Kreuze hieng. Wer ihn so erkannt habe, werde seiner auch lebhaft gedenken; die Feier dieses Gedächtnisses sei das Abendmahl, der Gemeinde gegenüber eine »Verkündigung, welche andere Leute erbaue und bessere und derhalben ein Bekenntnis zur Seligkeit heisse«. — So hatte für ihn Leib und Blut Christi im Sacramente selbst gar keine Stelle und gemäss seinen Anschauungen vom Verhältnisse des Geistlichen zum Leiblichen musste er vollends ihre Anwesenheit läugnen. »Christi Leib bleibt im Himmel und behält ihn inne, bis die Zeit der Erquickung kommt.« Der Herr hat selbst gesagt: das Fleisch ist kein nütze. Sein Fleisch hat uns nur genützt, als es am Kreuze hieng. Dazu stimmen auch die Einsetzungsworte. Luther sagt, in dem Brode oder unter dem Brode oder in der Gestalt des Brodes ist Christi Leib. Aber so steht nicht da; damit setzt er willkürlich etwas zur Schrift hinzu. Man muss sich ganz strenge an den Grundtext halten. »Dass das Brod der Leib Christi sei gewesen, ist wider die Puncte und Unterschied der Rede; denn dieser Vers: das ist mein Leib, ist mit Puncten vom vorigen Verse abgesondert. Dazu fängt er mit einem grossen Buchstaben an, wie man bei Lukas sieht. Ueber das weiss man, dass *ἄρτος* griechisch, zu deutsch Brod, *generis masculini* ist und *τοῦτο generis neutri*, dass

1) Vgl. oben S. 53 ff. Wer die Schriften C's nicht selbst zur Hand hat, findet Genaueres über seine Abendmahlslehre bei Jäger, A. B. von Carlstadt, und besser Verarbeitetes bei Dieckhoff, die evang. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter S. 302 ff.

sichs nicht besser fügte, wenn ich sage: *hoc est corpus*, als wenn ich zu latein spräche: *istud panis est corpus meum.* Zum letzten bedeutet das Demonstrativum *τοῦτο* etwas Sonderliches, nämlich den Leib, auf welchen der Täufer deutete, als er sprach: nimm wahr, der ist das Lamm, das der Welt Sünde hinträgt. Also lautet auch dieser Vers also: dies ist der Leib mein, welcher für euch gegeben wird.« Die Worte: nehmet, esset, beziehen sich blos auf das Brod, das Christus in der Hand hielt. Darnach deutete Christus auf seinen Leib, um den Jüngern kund zu geben, wessen sie beim Essen des Brodes gedenken sollten, und sagte: der Leib wird für euch gegeben; zuvor ist keiner gegeben, so ist auch keiner gewesen, der hätte gegeben werden können; es wird auch keiner nach mir kommen, denn ich bin es und mein Leib ist wahrlich der Leib, welcher für euch gegeben wird. Dieses am Kreuze gegebenen, aber nicht im Sacramente gegenwärtigen Leibes gedenken die Christen im Abendmahle und verkündigen so allezeit den Tod des Herrn.

Man hat richtig bemerkt, dass diese von Luther so verspottete Schriftauslegung für Carlstadt nicht der Hauptgrund seiner Abendmahlslehre war: sie diente ihm nur. Luther selbst erkannte dies und verfuhr darnach, als er in der Schrift wider die himmlischen Propheten jenem entgegentrat. Er machte von vorneherein auf den Grundfehler in Carlstadts Anschauung, die ungehörige Vergeistigung der von Gott geordneten Heilsmittel, aufmerksam[1]), worin Rhegius ihm schon kräftig vorangegangen war[2]). Nach dieser Seite hin richtete sich nun sein Kampf. Natürlich wies er auch jetzt den äusseren Werkdienst ab, wie er in der römischen Kirche mit dem Sacramente

1) W W. 29, 208 ff. Vgl. Einleitung 1, 465 ff. und oben S. 153; beachte S. 287 Anm. 1.

2) »Wider den newen irrsal Doctor Andres von Carlstadt, des sacraments halb, warnung«, 1524. Dort *C 4a*: »hie wirstu, lieber Carlstadt, noch lang kaine engel auss vns machen, wie du vermainst alle sichtliche Ding vnd zaychen abzuthun vnd zu nicht machen, vnd allain als die engel in allen Dingen des gaists geleben. Die weil leib vnd seel bey ain ander ist in diser sichtlichen welt, vnd wir der dienstbarkait der funff sinnen gebrauchen, künnen wir on äusserliche ding vnd zaichen nichts schaffen. Wir müssen äusserliche zaichen neben den worten haben, daran wir vns halten vnd zusammen kommen mögen, verstand also, daz solich zaichen äusserlich sei, vnd doch gaistlich ding hab vnd bedeute, damit wir durch das äusserlich in das gaistlich gezogen werden, vnnd das äusserlich begreiffen mit leiblichen, das gaistlich mit innerlichen augen des hertzens.«

getrieben ward, und lehrte beständig, dass es nur dann nütze, wenn es im Glauben an das Wort genommen werde [1]). Er verwahrte sich gegen die ihm aufgebürdete Lehre, dass der blose Genuss des Sacramentes Vergebung der Sünden bringe. Erworben sei diese einmal, nämlich am Kreuze; aber das nütze nicht, wenn sie nicht vielmal, immer wieder, ausgetheilt werde, und das geschehe im Worte. »Darum hat der Luther recht gelehrt, dass wer ein bös Gewissen hat von Sünden, der solle zum Sacrament gehen und Trost holen, nicht am Brod und Wein, nicht am Leibe und Blut Christi, sondern am Wort, das im Sacrament mir den Leib und Blut Christi als für mich gegeben und vergossen darbeut, schenkt und giebt« [2]). Noch immer legte er das Hauptgewicht auf das Wort, nicht auf die sacramentalen, dem Worte beigegebenen Zeichen; aber für jetzt erkannte er es doch als seine vornehmste Aufgabe, zu verhüten, dass diese Zeichen in der Gemeinde nicht als blos äussere, inhaltslose Sinnbilder aufgefasst wurden. So zeigte er denn, dass Carlstadt beherrscht sei von dem Grundsatze, es könne nichts Geistiges durch Leibliches, Sinnfälliges vermittelt werden, ohne ihn irgendwie bewiesen zu haben. Trotzdem lasse er sich von diesem Grundsatze auch in seiner Schriftauslegung leiten und mishandle also die Schrift, in falschen Voraussetzungen befangen. Luther benutzte es, dass sein Gegner selbst gesagt hatte, er könne es nicht glauben, dass Christus im Sacramente sei. »Das hat ihn Gott gezwungen von sich selbst zu reden, damit Jedermann sehe, dass er seine Meinung nicht aus der Schrift geholet hat, sondern hineingetragen, und willens gewesen sei, mit solchem Wahn zu der Schrift zu laufen und dieselbige beugen, reissen und martern auf solchen seinen Dunkel und nicht seinen tollen Sinn brechen oder richten nach Gottes Wort und Schrift.« Er zeigte, wie Carlstadt die Schrift martere und wie es ihm vor Allem nicht gelinge, zu beweisen, jene Worte: das ist mein Leib, bildeten einen neuen Anfang und stünden in keinem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden. Dies sei gegen einfachsten Wortlaut und Redefügung, und hierbei habe man doch zu bleiben, so lange nicht ein ausdrücklicher Glaubensartikel zu anderer Fassung zwinge. Er einerseits, indem er sich anschickte, seinen Glauben zu beweisen [3]), gieng von der Schrift

1) W W. 29, 274.
2) W W. 29, 286.
3) W W. 29, 241 ff.

aus, und zwar von den Einsetzungsworten Matth. 26, 26; Marc. 14, 22; Luc. 22, 19; 1 Cor. 11, 24. »Ich sehe hie dürre, helle gewaltige Worte Gottes, die mich zwingen zu bekennen, dass Christi Leib und Blut im Sacrament sei. Da sollte man auf antworten und Spotten dieweil lassen. Wie Christus ins Sacrament bracht werde, weiss ich nicht; das weiss ich aber wohl, dass Gottes Wort nicht lügen kann, welches da sagt, es sei Christi Leib und Blut im Sacrament.« Daneben berief er sich auf Paulus. Zuerst auf 1 Cor. 10, 15: »Der Kelch der Benedeiung, welchen wir benedeien, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brod, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Das ist ja, meine ich, ein Spruch, ja eine Donneraxt auf Doctor Carlstadts Kopf und aller seiner Rotten. Der Spruch ist auch die lebendige Arznei gewesen meines Herzens in meiner Anfechtung über diesem Sacrament. Und wenn wir keine Sprüche mehr hätten denn diesen, könnten wir doch damit alle Gewissen genugsam stärken und alle Widerfechter mächtiglich genugsam schlagen.« Er leugnete, dass man hier Gemeinschaft für gleichbedeutend mit geistiger Gemeinschaft nehmen dürfe; die Worte könnten einfach verstanden nichts anderes sagen, als dass diejenigen, so das gebrochene Brod ein Jeglicher sein Stück nähme, in demselben den Leib Christi empfiengen. Und zur weiteren Stütze zog er 1 Cor. 11, 27—29 an. »Das sind die Hauptsprüche in diesem Artikel, damit wir von Gottes Gnaden allen guten Gewissen genug thun, zu stärken ihren Glauben.« Ihm war unerschütterlich gewiss, Christi Leib und Blut sei so wirklich unter Brod und Wein, dass auch die Unwürdigen wie Judas Ischarioth und die von Paulus getadelten Corinther durch den Genuss der Zeichen die Gemeinschaft des Leibes Christi gehabt hätten [1]).

In der Schrift fasste Luther festen Fuss und hier gesichert wies er die Schriftverdrehungen ab, wie er die Einwürfe der Vernunft, der Frau Hulda, zurückschlug. Mit Unrecht berufe man sich auf Christi Wort Joh. 6, 63: das Fleisch ist kein nütze. »Es ist gar viel ein ander Ding, Fleisch und Christi Fleisch. Item ein ander Ding: Christi Fleisch ist kein nütze, und Christi Fleisch ist dir oder mir kein nütze. — Darum soll man nicht sagen, dass Christi Fleisch kein nütze sei, sondern Fleisch ist kein nütze, wie Paulus sagt: Fleisch und Blut be-

1) W W. 29, 247, 251.

sitzen das Himmelreich nicht: dass Fleisch hie sei fleischlicher Sinn, Wille, Verstand und Dünkel.« Mit Unrecht ziehe man Matth. 24, 23 an: wenn sie euch werden sagen: hie oder da ist Christus, sollt ihrs nicht glauben. »Es ist gar viel ein anders, wenn ich rede von Christo und von Christi Leib und Blut.« Er ward nicht angefochten durch Carlstadts Einwurf, Christus sei ja im Himmel und komme von dort nicht herab bis zum Ende der Welt. »Denn — erwiederte er — wir sagen nicht, dass er vom Himmel komme und lasse seine Stätte ledig«; und deutete hin auf die bedenklichen Folgerungen, die aus Carlstadts Einwurf sich für die Person Christi ergäben. »Summa, der tolle Geist gehet mit den Kindergedanken um, als fahre Christus auf und nieder; verstehet auch nicht Christi Reich, wie er ist an allen Orten und, wie Paulus spricht, er füllet alles, Eph. 1, 23. Uns ist nicht befohlen zu forschen, wie es zugehe, dass unser Brod Christi Leib wird und sei. Gottes Wort ist da, das sagts; da bleiben wir bei und gläubens.«

Das Wie der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sacramente liess er vorerst noch ununtersucht. Jetzt kam es ihm auf das Dass an. Es galt, die Gemeinde im Glauben hieran zu stärken gegen alle Zweifel, und dazu verwandte er das Gewicht des einfachen und einfältig verstandenen Schriftwortes. Aber den schon laut gewordenen Zweifeln der Vernunft war der Mund noch nicht gestopft und an andern Orten tauchten neue, auf Vernunftgründe gestützte, Zweifel auf. Der Gemeinde drohten weitere Gefahren.

Schon 1525 trat in Schlesien Caspar Schwenkfeld mit seiner Abendmahlslehre hervor und fand gleich einen mit Gelehrsamkeit ihn unterstützenden Genossen in Valentin Krautwald, der sich noch auf besondere ihm gewordene göttliche Offenbarungen berief [1]). Sie waren mit Luther nicht zufrieden, doch genüge ihnen auch nicht, was sie von der Abendmahlslehre der Schweizer kannten. Genau genommen war

1) Vgl. Salig, Vollständige Historie der Augspurgischen Confession 3, 959 ff., wo viel aus Schwenkfelds Schriften mitgetheilt ist. Vgl. auch das ausführliche Gutachten über Schw. von Brenz an Markgr. Georg von Brandenburg v. 31. Dec. 1529, aus welchem man sieht, wie sehr doch damals dieser Sectierer von den Evangelischen beachtet werden musste; Pressel, *Anecdota Brentiana*, Tübingen 1868 S. 71 ff. Brenz wirft dem Verirrten mit Recht Mangel an gründlicher wissenschaftlicher Bildung vor, nennt ihn *ἀγράμματος καὶ ἄμουσος*, und deckt gut den Grund seiner Irrthümer auf.

freilich hier der Unterschied nicht so gross, wie denn die Schweizer auch freudig die Schlesier als Bundesgenossen begrüssten [1]). Schwenkfeld wollte nichts davon wissen, dass Christi Leib und Blut wirklich im Sacramente unter den äussern Zeichen dargereicht und genossen werde. Das sei unmöglich. Er nannte es ungereimt, dass ein unsichtbarer Leib im sichtbaren Brode könne leiblich gegessen werden. Es sei gegen Gottes Ehre, das unempfindliche Geschöpf mit dem Schöpfer zu vereinigen und Leibliches und Geistliches nicht auseinander zu halten. So entstehe denn auch der Glaube nicht durch Vermittelung äusserer Dinge wie Wort und Sacrament, sondern durch das vorhergehende innere Wort. Dieses und der Geist binde sich an nichts Aeusseres. Das Sacrament könne demgemäss auch den Glauben nicht stärken, denn dem inneren Wesen der Seele theile es nichts mit. Genossen werde Christus und sein verklärter Leib allerdings, aber nur durch den Glauben. Ueber das Abendmahl erhalte man den rechten Unterricht Ev. Joh. 6 und hiernach seien auch die Einsetzungsworte auszulegen, wie von allen Vätern geschehen sei. Da habe man denn freilich ist nicht mit bedeutet zu umschreiben, sondern den Satz rückwärts zu lesen, indem man dies zum Prädicate mache und den Ton darauf lege: dieses ist mein Fleisch, d. h. mein Fleisch ist wahrhaftig ein Brod oder eine Speise. Christus habe nichts anderes lehren wollen, als was sein Leib und Blut nach seinem Tode sein würde, nämlich unsere Speise und Trank, wie er es Joh. 6 vorhergesagt. Darum habe er leiblich Brod und Wein zum Gleichnis und Vorbilde gesetzt und solches Gedächtnismahl gestiftet.

Es begreift sich, dass diese Lehren, bei denen schon die mehr und mehr sich ausbildende Anschauung vom vergotteten Fleische Christi mitwirkte, den Schweizern zusagen musste, während Luther nicht anders konnte, als sie ebenso entschieden wie alle ähnlichen Lehren zurückweisen.

Wir wissen, dass Zwingli seine Abendmahlslehre längst ausgebildet hatte, ehe es zum Streite kam [2]). Er bekannte, niemals geglaubt zu haben, dass Christi Leib und Blut wirklich im Sacramente genossen werde, woraus Luther ganz richtig folgerte: »aus solchem Bekenntnis ist gut zu merken, dass er

1) Vgl. *Zw. opp. 2b, 201; 7, 489, 490.* Oekol. gab ein Schriftchen von Schw. ohne dessen Wissen heraus.

2) Vgl. Einleitung 1, 443, 453, 467.

solchen Dünkel nicht aus der Schrift habe, welche er längst hernach hat funden, wie sein Buch *Subsidium* sonderlich und andere mehr beweisen; sondern lange zuvor, ehe denn er solche Schrift fand, hat er so geglaubt und läuft allererst, suchet Schrift und zwingt sie auf solchen Dünkel« [1]). Zwinglis eigene Worte, sein Lebensgang, die Darlegung seiner Abendmahlslehre, die er oft genug gab, beweisen die Richtigkeit dieser Bemerkung Luthers.

Gleich das erste Mal, wo er mehr öffentlich und schon im bewussten Gegensatze gegen den evangelischen Reformator die Abendmahlslehre entwickelte, in dem bekannten Briefe an Erasmus Alberus, nahm er seinen Ausgangspunct vom sechsten Capitel des Evangelii Johannis als der festesten und sichersten Wehr [2]). Da ziehe Christus vom Sinnlichen ab und auf das Innere und Geistige hin. Er bewies, dass im ganzen Capitel vom Sacramente und dem sacramentlichen Genusse gar keine Rede sei [3]). Trotzdem benutzte er dann gerade dies Capitel, um darnach die Einsetzungsworte auszulegen. Das Wichtigste in dem ganzen Capitel aber war ihm der Satz: das Fleisch ist kein nütze; ihn nannte er eine eherne Mauer [4]). So spricht der Herr: »der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch

1) W W. 30, 53; vgl. *Zw. opp. 3, 347, 601.*

2) *Zw. opp. 3, 593: hujus rei summa ex Joan. VI facile decerpi potest. — Ex eo capite nos orsi sumus, quum aliquando multa deliberatione praehabita essemus hanc telam multo periculosissimam incepturi.* Er nannte dies Cap. *velut munitissima fortissimaque acies; 2a, 438.* Ich benutze hier für die Darstellung neben dem Briefe vom März 1525, *opp. 4, 591 sqq.* den *commentarius* v. 1525, *opp. 3, 147 sqq.* und das *subsidium seu coronis de eucharistia* vom Aug. 1525, *opp. 3, 327 sqq.* Da Zw. in den Grundzügen seiner Lehre sich ganz gleich blieb, werde ich aus den späteren Schriften nur weitere Begründungen und Einwürfe nachtragen.

3) *Zw. opp. 3, 241: deprehendimus eos penitus errare, qui Christum toto isto capite putant quicquam de sacramentali cibo loqui.* Wenn man ihm dann entgegen hielt, warum er jenes Capitel doch auf das Sacrament anwende, erwiederte er: »darum dass du ins sacrament lyblich fleisch und blut zogen hast. So nun eben diss ort bscheid gibt von lyblichem essen des fleisches und bluts Christi, dass es nüt nütz syn, und aber du es ins sacrament zogen hast: wie könnt ich dem irrtum kommlicher antwurt geben weder mit dem Wort Christi, mit dem er glychem irrtum selbs geantwurt hat«; *opp. 2a, 447.*

4) *Zw. opp. 3, 248: hic ergo murus aheneus esto: caro non prodest quicquam* oder *269: infractus ille adamas*; vgl. *1, 624.*

ist kein nütze. Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben.« Damit meint der Herr das Wort: wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben. Unter diesem Fleische aber versteht er nicht ein sinnfälliges, mit den Eigenschaften des Körpers Behaftetes, sondern das, von welchem wir im Geiste erkennen, dass es das Unterpfand unseres Heiles ist als das für uns am Kreuze gestorbene. Dies Wort, wenn wir es glauben, giebt uns das ewige Leben. Der Glaube also an den Gekreuzigten ist das Wort, von dem Christus gesagt hat, dass es Geist und Leben sei [1]). An jener ehernen Mauer zerschellen alle die, welche dem äussern Fleische irgend welche Bedeutung für die Seligkeit beilegen, wie denn ja auch Christus selbst der Welt das Leben bringt, nicht insofern er Fleisch, von der Jungfrau geboren, ist, sondern als der vom Himmel herabgestiegene Gottessohn [2]). Es zwingt also jenes Wort Christi: das Fleisch ist kein nütze, allen Verstand unter den Gehorsam Gottes, so dass man das andere Wort: das ist mein Leib, auf keine Weise vom leiblichen Fleische oder sinnlichen Leibe verstehen kann oder darf. Vielmehr ist zu untersuchen, welchen Sinn es haben muss; denn, um nichts zu übergehen, es ist ein alberner nichtssagender Einwurf, wenn man fragt: »warum nicht lieber das Wort: das Fleisch ist kein nütze, nach dem anderen Worte zu erklären sei: dies ist mein Leib, und so dies letztere als das normierende und bestimmende gefasst werde.« — Die Einsetzungsworte müssen einen anderen Sinn haben als den streng wörtlichen, denn sonst

---

1) *Zw. opp. 3, 596: quid ergo prodest? Quod sequitur: verba, inquit, quae locutus sum vobis, spiritus et vita sunt. Quae verba? Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam. Quam carnem quemque sanguinem? Non eum, qui humorem habet, neque eam, quae pondus; sed eam, quam mente cognoscimus nobis esse salutis pignus, propterea quod pro nobis sit in cruce morte adfecta. Haec inquam verba nobis credita et in viscera pectoris nostri demissa vitam aeternam parant; sola enim fide justificamur. Fides ergo, quae certa est, Christum crucifixum nostram esse redemtionem et salutem, ipsa est ista verba, quae locutus est Christus. quae sunt spiritus et vita.* Wie Zw. aber den Glauben verstand, wissen wir; vgl. oben S. 64.

2) Vgl. oben S. 90. Dazu *opp. 3, 246: caro non prodest quicquam; — deprehendimus his verbis tanquam lege caveri, ne unquam de corporea carne quicquam somniemus. Quum enim Christus dicat, non quicquam prodesse, non debet humana temeritas unquam de ea edenda disputare.*

würden sie jenem Auslegungskanon widersprechen. Dies steht fest, und es ist ein Verdienst Carlstadts, dass er solches muss erkannt hat, wenngleich er in der Erklärung der Einsetzungsworte irre gegangen ist. Die Schwierigkeit derselben liegt in dem ist. Dies kann für bedeutet genommen werden und hier muss das geschehen [1]. »Der Sinn ist also folgender: nehmet und esset! denn das, was ich euch nun thun heisse, bedeutet euch meinen Leib, der jetzt für euch gegeben wird, und wird euch an ihn erinnern. Er fügt nämlich sogleich hinzu: dies thut zu meinem Gedächtnis. Da haben wir ja den Zweck, zu dem er uns essen heisst; es geschieht zu seinem Gedächtnis. Da also das Herrnmahl dazu eingesetzt ward, dass wir uns an den Tod Christi, den er für uns erlitt, wieder erinnern, so erhellt, dass es selbst ein Zeichen ist, wodurch die, welche auf den Tod Christi vertrauen, den Brüdern diesen ihren Glauben kundgeben.« Das Abendmahl ist also eine Gedächtnishandlung und ein Bekenntnis, wobei die Feiernden selbst gar nichts empfangen, sondern wo sie nur von dem, was sie haben oder doch zu haben glauben, Zeugnis ablegen [2].

---

1) *Zw. opp. 3, 257: ponitur ergo nostro judicio hoc verbum est hic pro significat. Quamvis hoc judicium non nostrum, sed aeterni Dei sit; de nulla enim re gloriari possumus, quam non fecerit in nobis Christus, Rom. 15, 18, superiusque satis sit probatum, quod quandoquidem fides ab invisibili Deo sit, ea quoque ad invisibilem Deum tendat ac prorsus res sit ab omni sensu alienissima. Nam quidquid corpus est, quidquid visibile, fidei objectum esse nulla via potest.* Nachdem er dann weitläufig behandelt, wie der *tropus* zu erklären sei, sagt er *260*: *volumus autem in his anxiis verborum excussionibus, ut nemo se offendi patiatur; non enim eis nitimur, sed hoc uno verbo: caro non prodest quicquam; quod verbum firmum satis est ad evincendum, quod est hoc loco pro significat vel symbolum est ponitur, etiamsi sermo ipse penitus nihil haberet, quo sensus hic deprehendi posset.* Dazu *3, 597* und *2a, 499.* Sein Schluss war folgender: *caro non prodest quicquam. Ergo ista verba Christi: hoc est corpus meum, tropice dicta sunt. — Ac deinde tropum explicamus non nostro ingenio, sed administra scriptura; opp. 3, 606.*

2) *Zw. opp. 3, 601: quid ergo facit esus iste? nihil aliud nisi quod te fratri palam facit esse membrum Christi et ex his, qui Christo fidunt; et rursus te adstringit ad christianam vitam, ut si forte impudenter vivere non poeniteat, a reliquis membris excludaris. — Vide nunc Paulini sermonis gratiam. Panem dedit nobis Christus, ut eum simul edentes in unum ipsius corpus coalescamus, modo prius coelestem panem ederimus; hoc autem corpus ecclesia Christi est. Unde fit, ut et nos, qui corpus Christi sumus, panis adpellemur; nam hoc pane nos fratribus probamur*

Zwingli nannte es eine Albernheit, wenn man von den Einsetzungsworten ausgehen und darnach das andere: mein Fleisch ist kein nütze, erklären wolle, ohne selbst genügend zu begründen, warum er den von ihm erwählten Ausgangspunct als nothwendig und allein berechtigt festhielt. Was ihn dabei leitete, ist freilich leicht ersichtlich und bestätigt nur zu sehr das oben angeführte Urtheil Luthers [1]). Jenes Wort im Evangelio Johannis, wie er es verstand, entsprach seinen Anschauungen, die er von jeher und unabhängig von der Schrift gehabt hatte. Darum haftete er so an ihm, griff dies heraus, stellte es willkürlich als Norm hin und behandelte darnach alle andere Schrift, deutete sie also in Wahrheit nach seiner Meinung, nach seinem Kopfe. Jenes Schriftwort schien ihm die unbedingte Unvereinbarkeit von Geist und Körper, den Widerspruch derselben, auszudrücken, in welchem er befangen war; denn er erklärte ja: alles Körperliche ist so sinnfällig und wahrnehmbar, dass wenn es nicht empfunden wird, es auch kein Körper ist. Dass dies die letzte Wurzel aller seiner Beweisführungen war, ergiebt sich auch aus den weiteren Gründen, die er im Laufe des Streites gegen die strengwörtliche Fassung der Einsetzungsworte vorbrachte. Sie beruhe auf Mangel an Glauben, sei Unfrömmigkeit, denn das Heil sei nicht dem leiblichen Genusse verheissen, sondern dem Glauben an den Getödteten; im Glauben liege das Heil, nicht im Essen mit dem Munde. Die Gläubigen wüssten, dass der Leib Christi zur Rechten des Vaters sitze und von dort nicht weiche bis zur Rückkehr zum Weltgerichte [2]). Die Menschheit Christi sei gen Himmel erhoben und dort, wie es im Wesen der Leiblichkeit liege, an einen Ort ge-

---

membra corporis Christi esse. An einigen Stellen redet er freilich von einem gewissen Nutzen auch für die Empfangenden. *Deus ergo, qui lux est, nobis clarissime aperit hoc loco, 1. Joh. 1, 1, quod signa ista ceremonialia, quae nos sacramentalia vocamus, in hoc data sint, ut sensus quoque nonnihil solatii habeant, quo libentius conveniamus, 3, 675*; dazu *7, 298.*

1) *Zw. opp. 2a, 456:* »gebürlich ist, dass man in der heiligen gschrift nit gäch uf den buchstaben falle, sunder allenthalben besehe, was die gschrift wol erlyden mög. Dann so sy von gott yngesprochen ist, als Petrus und Paulus lernend, so mag sy ir selbs nit widerwärtig syn; sunder, wo uns das dunkt, kummt es dahar, dass wir sy nit verstond, nit recht gegen einander habend.« Oder *3, 658*: *sententia exponit literam*; vgl. *2b, 2.*

2) *Zw. opp. 3, 330.*

bunden; man könne also von einer wirklichen Gegenwart seines Leibes auf Erden und im Sacramente nicht reden [1]). Die Lutherischen setzen sich in Widerspruch mit den drei Artikeln des Glaubens: aufgefahren gen Himmel, sitzend zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters, von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten [2]). Entweder diese drei Sätze müssen fallen, oder die Lehre von der wesentlichen Gegenwart des Leibes Christi im Sacramente sei irrig, denn nichts Leibliches könne an zwei Orten zugleich sein. Dies anzunehmen sei eine Ungereimtheit und widerspreche aller gesunden Vernunft. Ebenso sei dem Fleische Christi keine heilsame Wirkung auf den Menschen beizulegen, denn was vom Fleische geboren werde, sei Fleisch und diene nicht zur Speise der Seele und zur Förderung des Geistes [3]). So langte Zwingli denn endlich in der Beweisführung für seine Abendmahlslehre bei Vernunftgründen an und deckte damit in der That den letzten Grund derselben auf [4]). Zwar wehrte er sich gegen den Vorwurf, den man ihm daraus machte, und wollte nichts davon wissen, dass er der natürlichen Vernunft ein maasgebendes Urtheil in göttlichen Dingen gestatte. »Wir reden hier nicht von Vernunft des Fleisches, sondern von Vernunft des innern Menschen, d. i. des Gläubigen, wie auch Paulus Röm. 7, 22 spricht. Da erfindet sich auch an ihrem eigenen Dargeben, dass es dem Verstand des gläubigen Menschen unbegreiflich ist, dass hie Fleisch und Blut leiblich oder leiblich-geistlich, wie sie reden, gegessen werde« [5]). Aber es zeigte sich hier wieder

---

1) *Zw. opp. 3, 657: nos Christi corpus non aliter ac scriptura ipsa facit, ad sensum revocamus, quum Thomas senserit et nos veniens ad judicium clarissime visuri simus. Sed per miraculum hic edi adseverare (cujus miraculi mentio in scripturis penitus nulla invenitur) dicimus incircumspecte fieri, quod miracula non sunt hactenus habita, quae nemo unquam expertus est. (!)* Vgl. *3, 454; 3, 480: da miraculum, quod non sit sensibus humanis exploratum ; 3, 493.*

2) *Zw. opp. 3, 595.*

3) *Zw. opp. 2ª, 428, 448*; vgl. *490.*

4) Vgl. *3, 249* über den Gegensatz von Leib und Geist: *sic diversa sunt corpus et spiritus, ut utrumque accipias, non possit alterum esse. Si spiritus est, quod in quaestionem venit, jam certa relatione contrariorum sequitur, corpus non esse; si corpus, jam certus est, qui audit, spiritum non esse. Unde corpoream carnem spiritualiter edere nihil est aliud, quam quod corpus sit spiritum esse adserere.* Dies sage er *ex philosophorum fontibus.*

5) *Zw. opp. 2ª, 486*; schon *3, 346* erklärte er: *sensus hic accipiatur*

einmal, wie Zwingli in Selbsttäuschung lebte. Wir wissen, wie er den Glauben durch ein inneres Einsprechen des heil. Geistes ohne alle äussere Vermittelung ganz unabhängig von der heil. Schrift entstehen liess. Hierbei kam er dazu, seine eigenen Anschauungen und ihre Vernunftgründe für Glauben und Glaubenssätze zu halten und erachtete sich nun auch für berechtigt, nach ihnen die Schrift zu erklären und des vermeintlich nothwendigen Sinnes wegen dem Buchstaben Gewalt anzuthun, ohne zu erkennen, dass er in Wirklichkeit so die Vernunft zur Meisterin des göttlichen Wortes erhob.

Oekolampad, der sonst lange nicht in Allem Zwingli folgte, liess sich in der Sacramentslehre, in der er nie ganz sicher gewesen war [1]), von ihm verführen, als er glaubte entdeckt zu haben, dass auch die Kirchenväter so gelehrt hätten, und leugnete gleich ihm die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle. Er wollte in Brod und Wein nur eine Figur, ein Sinnbild des für uns in den Tod gegebenen Leibes und Blutes sehen, in dieser Weise müssten die Einsetzungsworte erklärt werden, da ihr wörtliches Verständnis unmöglich sei und Ungereimtheiten ergebe [2]). Auch sei die wirkliche Gegenwart des Leibes Christi im Sacramente nicht nöthig, denn die Gläubigen hätten alles schon. Die Unmöglichkeit aber begründete er ganz ähnlich wie Zwingli und nannte dem Meister gleich das ungereimt, was der Vernunft widerspreche. Und auf dieselbe Seite traten endlich die Wiedertäufer. Man wird keinen unter ihnen nennen können, der die evangelische Abendmahlslehre gebilligt hätte. Sie sahen sämmtlich im Sacramente nur ein äusseres Zeichen und die Sacramentshandlung hatte ihnen keine andere Bedeutung als die einer Gedächtnisfeier, die den Feiernden selbst keinen wei-

---

pro mente ac sententia non carnis et sanguinis, sed quae spiritu Dei discitur et habetur in cordibus nostris; 3, 347: panem symbolicum carnem Christi esse sic abhorret a fidelium omnium sensu, ut nemo ex nobis unquam vere crediderit, sed potius per negligentiam aut inertes incogitatum reliquerimus aut per stultitiam nos ipsos a cogitatione revocaverimus. Quod satis firmo argumento est, hanc opinionem ex Dei voluntate non esse, nam quae carni sunt inusitatissima, si fides adsit, delectatur tamen in eis mens. Vgl. *3, 491, 518, 537,* wo er eine doppelte *absurditas* nämlich *fidei sive rei* und *scripturae* unterscheidet; *2b, 11, 51.*

1) Walch, 20, 800, wo er selbst über sein Schwanken sich ausspricht. Vgl. Einleitung 1, 435, 474.

2) Walch 20, 732 ff., 750 ff., 805 ff.

teren Segen, keine Gnade mittheile, sodass wir hier, um Wiederholungen zu vermeiden, uns der Anführung einzelner Stellen aus ihren Schriften überheben können.

Es ist nicht nur von Luther behauptet, sondern auch von den Betreffenden selbst offen eingestanden [1]), dass alle die zuletzt Genannten, wie sehr sie auch in der Erklärung der Einsetzungsworte auseinandergiengen, doch in den Grundlagen ihrer Sacramentslehre, nach denen sie die Schriftworte erklärten, durchaus zusammenstimmten und einig waren. Sie bildeten Eine grosse unevangelische Richtung, im tiefsten Grunde beherrscht von der schroffen Entgegensetzung des Geistigen und Leiblichen, von welcher wir gesehen haben, dass sie im Herzen des natürlichen Menschen ihre Wurzel hat und nicht blos die Abendmahlslehre entstellt, sondern folgerichtig durchgeführt an der richtigen Erkenntnis aller anderen Thatsachen des Heiles hindert.

Als dieser Irrthum sich so vielköpfig erhob, sah der Reformator sich zu nachdrücklichem Kampfe im Dienste der Kirche genöthigt, und er wusste klar, worauf es jetzt ankam. Er begann seine erste Streitschrift gegen die Schweizer mit den Worten: »In diesem Sacrament sind zwei Dinge zu wissen und zu predigen. Zum ersten, was man glauben soll, das man auf lateinisch nennt *objectum fidei*, d. i. das Werk oder Ding, daran man glaubt oder hangen soll. Zum andern, der Glaube selbst oder der Brauch, wie man des, so man glaubt, recht brauchen soll. Das erste ist ausser dem Herzen, wird uns äusserlich vor Augen gehalten, nämlich das Sacrament an ihm selbst, davon wir glauben, dass im Brod und Wein wahrhaftig Christus Leib und Blut ist. Das andere ist inwendig im Herzen, kann nicht

1) *Zw. opp. 2a, 466; 3, 653: haec diversitas tam nullis debet esse offendiculo, quam ducibus eandem arcem expugnandam esse consentientibus nihil prorsus dissidii aut obstaculi adfert, dum alius statuit ariete concutiendam, alius cuniculis subruendam, alius scalis superandam, alius machinis dilacerandam; nam in arce excindenda convenerunt, de via disputatur, non de summa rei; 3, 661, 553; 2b, 100.* Er schrieb *8, 87* an Joh. Hess in Schlesien, die Widertäufer lehrten vom Abendmahl recht: *catabaptistae, qui etsi in eucharistia vident, quid liquido in causa sit, in baptismo tament inveniunt, quo Christi ecclesiam turbent*; dazu vgl. *3, 502,* wo er nur die kleinliche Gesetzlichkeit der Täufer tadelt. Oekolampadius schrieb Walch 20, 737: »soviel mir wissend ist, so ist unser aller Grund ein einziger, dass Christus mit wahrem Leibe gen Himmel gefahren, von dannen er zukünftig ist zu urtheilen.«

herauskommen und stehet darin, wie sich das Herz gegen dem äusserlichen Sacrament halten soll. Nun habe ich bisher von dem ersten Stück nicht viel gepredigt, sondern allein das andere, welches auch das beste ist, gehandelt. Weil aber itzt dasselbe von vielen angefochten wird, und sich die Prediger, die auch für die besten gehalten sind, darüber spalten und rotten, dass bereits in auswärtigen Ländern eine grosse Menge darauf fällt und hält, dass Christi Leib und Blut nicht im Brod und Wein sei: will es die Zeit fordern, davon auch etwas zu sagen«[1]). — Weit entfernt durch die vielerlei Einwürfe der Gegner wankend gemacht zu sein, war er nur in seiner Ueberzeugung bestärkt, und blieb unverrückt auf dem Grunde stehen, auf dem er einmal eingewurzelt war. Beim einfachen Schriftworte beharrte er und fügte auch jetzt keine neue Begründung hinzu. »Wir haben für uns den dürren hellen Text und Wort Christi: nehmet esset, das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; trinket alle daraus, das ist mein Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden; das thut zu meinem Gedächtnis. Das sind die Worte, darauf wir pochen; die sind so einfältig und klar geredet, dass auch sie, die Widersacher, müssen bekennen, es koste Mühe, dass man sie anderswohin ziehe, und lassen doch solche helle Worte stehen und gehen ihren Gedanken nach, machen ihnen selbst Finsternis in das helle Licht. — Darum sei das die Summa: siehe nur, dass du auf Gottes Wort Acht habest und darin bleibest wie ein Kind in der Wiegen. Lässest du das einen Augenblick fahren, so bist du davon gefallen. Und damit gehet der Teufel allein um, dass er die Leute herausreisse und bringe sie dahin, dass sie Gottes Willen und Werk mit der Vernunft messen«[2]). Die Worte in den Evangelien und bei Paulo genügten ihm vollkommen, und zwar hob er bei letzterem besonders wieder 1 Cor. 10, 16 hervor. »Diesen Text hab ich gerühmt und rühme noch als meines Herzens Freude und Krone«[3]). All diese Worte, wenn man sie einfach verstünde, wie sie lauteten, könnten gar nichts anderes besagen, als dass das Brod im Sacramente der Leib Christi, der Wein sein Blut sei. Dabei habe der Christ also in einfältigem Glauben zu

---

1) W W. 29, 329 im Sermon vom Sacrament des Leibs und Bluts Christi, wider die Schwarmgeister. 1526. Vgl. S. 344.

2) W W. 29, 329, 342, 343; 30, 30, 35, 304 ff. wo er sehr eingehend die Einsetzungsworte behandelt.

3) W W. 30, 350.

bleiben; er solle sich in das Wort einwickeln und durch die Frage nach dem Wie sich nicht beunruhigen lassen. »Wie das zugehe oder wie er im Brod sei, wissen wir nicht, sollens auch nicht wissen. Gottes Wort sollen wir glauben und ihm nicht Weise noch Maass setzen. Brod sehen wir mit den Augen, aber wir hören mit den Ohren, dass der Leib da sei« [1]). So allein war ihm sein Gewissen fest und ruhig; es war in Gottes Wort gebunden. Und nun schob er mit vollem Rechte den Gegnern die Pflicht zu, nicht nur zu beweisen, dass ist in der Schrift für bedeutet vorkomme, sondern dass es an diesem Orte, in den Einsetzungsworten, soviel heissen müsse [2]). Wenn sie das nicht könnten, so habe all ihr Vorgeben keinen Grund. »Die Gewissen wollen fest und sicher sein in diesem Stück.« Aus den Schriftstellen selbst konnten jene diesen Beweis nicht führen, sondern entnahmen ihre Gründe dafür, dass jene Worte nicht streng wörtlich, sondern bildlich zu fassen seien, anderswoher; wir sahen, zuletzt aus ihrer eigenen Vernunft. Die Worte müssten einen bildlichen Sinn haben, weil sich sonst Ungereimtheiten, Vernunftwidrigkeiten ergäben. Gerade diesen ihren Rationalismus aber rückte Luther ihnen nun kräftig vor. »Einen Grund haben sie, den halte ich für den allerstärkesten und den sie auch mit Ernst meinen, und ich glaube, dass es wahr sei; das ist der: es beschweret, sagen sie, die Leute solcher Artikel. Denn es ist schwer zu glauben, dass ein Leib sei zugleich im Himmel und im Abendmahl. Da lobe ich meine Schwärmer, dass sie doch einmal frei heraus bekennen den rechten Grund, was sie bewegt. Sie hätten der anderen Gründe und soviel Schreibens wohl längst mögen schweigen; dieser einige wäre fürwahr allein genug gewesen, ihren Glauben zu beweisen. Denn aus dem Grunde quellen alle anderen ihre Gründe. Sie hätten sich auch mit den anderen nicht also bemühet, wo sie dieser nicht hätte gedrungen. Da steckts nu; wem etwas zu glauben schwer ist, der glaube und spreche, es sei nicht wahr, so ists denn gewisslich nicht wahr, wie dieser Grund schliesst und beweiset« [3]). — Von diesem Vernunftgrunde getrieben hatten sie sich einen Schriftgrund gesucht und natürlich die betreffenden Stellen falsch verstanden; »davon haben sie denn ein gemahlet Glas für den Augen, da müssen

1) W W. 30, 39; 29, 336; 30, 65.
2) W W. 30, 36.
3) W W. 30, 75, 54, 52; 29, 337.

denn die Worte auch heissen, was sie gedenken.« So hatte Luther abermals diesem erneuerten Misverständnisse entgegen zutreten und jenen vermeinten Schriftgrund, den die Gegner als eine eiserne Mauer rühmten, umzustossen. Auf Joh. 6, 63 steiften sie sich: das Fleisch ist kein nütze. Und wieder antwortete Luther, zuerst hätten sie beweisen müssen, dass Fleisch hier soviel sein soll als Christi Fleisch; der Herr sage aber nicht: mein Fleisch nützt nicht, sondern schlechthin: Fleisch nützt nicht. Der verlangte Beweis sei also unmöglich. Und dazu hätten sie wissen sollen, dass, wo wie hier, die zwei Worte Geist und Fleisch in der Schrift gegeneinander gesetzt werden, Fleisch nicht könne Christi Leib heissen, sondern heisse allewege das vom Fleische Geborene, den alten Adam, was wider den Geist sei oder ohne Geist und nicht Geist sei. »So hoffe ich, dass wir armen Sünder nicht so gar weit gefehlet haben, da wir Fleisch gedeutet haben, es sei fleischlicher Verstand. Denn im Fleisch, da nicht Geist ist, da ist freilich das Allerhöchste und Beste der Verstand, Sinn, Wille, Herz und Muth. Ist nun Fleisch kein nütze, so ist auch sein Sinn, Verstand, Wille und alle sein Thun und Vermögen kein nütze und muss die Meinung Christi an diesem Ort die sein: lieben Jünger, die ihr murret und lasset euch meine Worte ärgern, ihr verstehet mich nicht recht: denn ihr fallet auf das Werk, leiblich Fleisch essen, und verstehet, wie mans mit Zähnen zerreisset und im Leibe verdauet als Fleisch aus dem Schrannen. Das ist ein fleischlicher, tödtlicher Verstand. Solch Fleisch gebe ich euch nicht so zu essen; es muss hie Geist sein, nicht Fleisch: geistlich müssen meine Worte verstanden werden vom geistlichen Fleisch. Alle meine Worte sind Geist: drumb ist beide, Fleisch und Essen und alles, davon ich rede, auch Geist und geistlich zu verstehen und zu brauchen. Denn der Geist macht lebendig, Fleisch ist kein nütze.« So entwinde der Sprachgebrauch der Schrift selbst den Gegnern ihren Schriftgrund, und zeige, wie höchst ungeschickt Zwingli verfahre, wenn er auf Christi Leib das andere Wort Joh. 3, 6 anwende: was aus Fleisch geboren wird, das ist Fleisch [1]).

Wie die Schweizer, durch Vernunfterwägungen verführt, einen untauglichen Schriftgrund beigebracht hatten, so hatten sie auch, durch dasselbe irregeleitet, behauptet, die evangelische

---

1) W W. 30, 79 ff., neu aufgenommen von S. 95 an; dann S. 230 ff. 283.

Sacramentslehre trete in Widerspruch mit anderen Thatsachen des Heiles; sie widerspreche den drei Glaubensartikeln: aufgefahren gen Himmel, sitzend zur rechten Hand Gottes, von dannen er wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten. Christi Leib sei im Himmel zur Rechten des Vaters, also könne er nicht zugleich auch im Sacramente sein. Luther musste ihnen auch hierher folgen, denn allerdings war dies, wie er sagte, ihr Hauptgrund [1]. Die Schrift sage einfach: das ist mein Leib; Christi Leib sei also im Sacramente. Deshalb verlangte er von ihnen den Beweis dafür, dass dies nicht möglich sei. Er selbst berief sich zuerst auf Gottes Allmacht; Gott wisse, was er rede, und habe Macht, auszuführen, was er gesagt. »Jsts denn nu wahr, so haben wir hiemit den Schwärmern ihrer besten Gründe einen umgestossen, nämlich dass nicht wider einander, sondern der Schrift und dem Glauben gemäss sei, dass Christi Leib zugleich im Himmel und im Abendmahl sei. Und ist gegründet eigentlich in dem ersten Artikel, da wir sagen; ich glaube an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden« [2]. Im Zusammenhange mit dieser Berufung auf die Allmacht aber, wie die eben angezogene Stelle lehrt, versuchte Luther nun auch zu zeigen, wie Christi Leib sehr wohl an mehr als Einem Orte sein könne. Doch hat man sehr darauf zu achten, dass er diesen Nachweis nicht führte, um seine Abendmahlslehre damit zu begründen, sondern er kam dazu nur, indem er den falschen Einwendungen der Gegner nachgieng und nun erwies, dass sie selbst die Heilsthatsachen, welche sie durch die evangelische Abendmahlslehre gefährdet erachteten, vermöge ihrer falschen Grundsätze gar nicht richtig verstanden

---

1) W W. 30, 49, 282: »Das hab ich gesagt, sags auch noch und sags immerfort, ihrer Lehre Grund stehet darauf, dass Christus Leib müge nicht mehr Weise haben etwa zu sein, denn wie Mehl im Sacke oder wie Geld im Beutel, *id est localiter.*«

2) W W. 30, 48, 70, 201 ff., 210, 217. Der im Texte angeführten Stelle fügte L. noch hinzu: »Eben derselbige Artikel beschirmet und erhält unsern Verstand im Abendmahl, wie wir gehört haben; nicht, dass ich hiemit Gottes Gewalt also wollte, wie die Schwärmer thun, mit Ellen messen und umbspannen, als hätte er nicht auch wohl mehr Weise, denn die ich itzt beweiset habe, einen Leib an viel Orten zu halten. Denn ich gläube seinen Worten, dass er mehr thun kann, denn alle Engel mügen begreifen; sondern ich habe solcher Weise eine angezeigt, den Schwärmern das Maul zu stopfen und unsern Glauben zu verantworten.«

hätten, sondern auch hinsichtlich dieser in der Irre giengen. Luther spricht sich ausdrücklich in diesem Sinne aus und verwahrt sich dagegen, dass seine Abendmahlslehre von dem abhängig sei, was er über die verschiedene Daseinsweise des Leibes Christi entwickele. »Doch um der Unsern willen, zu stärken, will ich weiter handeln, wie der Schwärmer Grund und Ursachen nichts sind, und zum Ueberfluss beweisen, dass nicht wider die Schrift noch Artikel des Glaubens sei, dass Christus Leib zugleich im Himmel und im Abendmahl sei; wiewohl ichs den Schwärmern nicht schuldig bin zu thun, sondern sie zu beweisen schuldig sind, dass wider die Schrift sei, und könnens nicht thun, wie gesagt ist. Wenn ich aber das beweiset habe, so soll man die Worte lassen gehen und stehen: das ist mein Leib, wie sie lauten. Denn dass ich sollte mit Augen und Fingern sichtlich zeigen, dass Christus Leib zugleich im Himmel und über Tisch sei, wie die Schwärmer von uns begehren, kann ich wahrlich nicht thun. Wer Gottes Wort nicht will glauben, der darf von mir nichts Weiteres fordern: so thue ich genug, wenn ich beweise, dass nicht wider Gottes Wort, sondern der Schrift gemäss sei« [1]).

Sofern es galt, zu begründen und zu beweisen, blieb er bei der Schrift als dem genügenden und unzweifelhaft sicheren Grunde stehen. Nur weil die Gegner auch abgesehen von der Schrift die Möglichkeit der von ihm gelehrten Thatsache leugneten, entschloss er sich, wie an einem Beispiele zu zeigen, dass solche Leugnung eine unberechtigte sei. Dabei gieng er auf die letzten Gründe zurück und indem er sie aufdeckte, liess er den innern Zusammenhang grosser und wichtiger Gebiete der evangelischen Heilslehre, sowie andererseits des entgegenstehenden Irrthums klar werden, sodass die Gemeinde erkennen konnte, der Widerspruch der Gegner gegen die evangelische Abendmahlslehre treffe nicht blos diesen Einen Punct, sondern gehe aus einem ganz anderen Geiste hervor. In dieser Entwickelung sah er sich auch veranlasst, auf die Frage nach dem Wie der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Brode und Weine einzugehen, wies auf sie veranschaulichende Gleichnisse hin und deutete an, wie man sie sich denken könnte, wehrte aber den Gedanken ab, als ob er sie erklären wolle; sie sei und bleibe ein Wunder, welches den Gesetzen der gemeinen Vernunft unfassbar bleibe und zuerst Glauben an das Wort verlange. »Wie

1) W W. 30, 56, vgl. 47 und 200.

das zugehe, ist uns nicht zu wissen; wir sollens glauben, weil es die Schrift und Artikel des Glaubens so gewaltiglich bestätigen. — Ach was rede ich von so hohen Dingen, die doch unaussprechlich sind und für den Einfältigen unnöthig, für die Schwärmer aber gar umsonst, dazu auch schädlich. — Drum will ich auch hiermit aufhören, von diesem Stücke zu reden; wem zu rathen ist, der hat hieran genug; wer aber nicht will, der fahre immer hin. Den Einfältigen ist genug an den einfältigen Worten Christi, die er im Abendmahl sagt: das ist mein Leib« [1]).

Weil dem aber so ist, sind wir hier, wo es auf die Grundlagen des evangelischen Gemeindebekenntnisses ankommt, dessen überhoben, näher auf jene theologischen Entwickelungen einzugehen, wie wichtig sie auch für die Erkenntnis und Weiterbildung der rechten evangelischen Theologie sein mögen [2]). Wir bleiben hier bei dem, was Luther nach den wiederholten Einreden der verschiedensten Gegner als unerschütterte evangelische, schriftgemässe Lehre vom Abendmahle hinstellte: im Sacramente ist Christus mit seinem Leibe und Blute wirklich gegenwärtig; Brod und Wein in dem richtig gehandelten Sacramente ist sein Leib und sein Blut; nicht so, dass hier eine Verwandelung statt fände und von den irdischen Elementen nur der äussere Schein bliebe; aber auch nicht so, dass diese nur die leeren Zeichen des im Himmel an einem bestimmten Orte weilenden Leibes und Blutes des Herrn wären. Vielmehr findet hier eine wunderbare von Gott gewollte und von ihm gewirkte Vereinigung des Himmlischen und des Irdischen, des Sichtbaren und des Unsichtbaren statt, unabhängig vom Glauben des das Sacrament Verwaltenden, wie von dem des Empfängers. Wer im Sacramente Brod und Wein austheilt, spendet damit in Christi Namen des Herrn Leib und Blut, und wer die irdischen Elemente empfängt, geniesst darin wirklich und wesentlich Leib und Blut Christi [3]). Von diesem Genusse sind auch die Un-

1) W W. 30, 65, 224.

2) Ich verweise nur auf die schwer wiegenden Andeutungen über den rechten Gottesbegriff W W. 30, 50, 58, 206 ff., die Trinität W W. 30, 293, die Christologie W W. 29, 334; 30, 62 ff., 100, 125, 203 ff. 294, 364.

3) Vgl. auch W W. 30, 157: »das hab ich wohl gesagt in meinem Büchlin, dass diejenigen so da sagen in gemeinem Gespräche: unter dem Brod ist Christus Leib, oder: im Brod ist Christus Leib, nicht zu verdammen sind, darumb, dass sie mit solchen Worten ihren Glauben

würdigen, d. h. Ungläubigen, nicht ausgeschlossen, aber an dem Segen desselben haben sie keinen Theil, ziehen sich vielmehr den Fluch zu [1]). Den Segen erlangen nur die Gläubigen; das leibliche Essen nützt nichts ohne das geistliche [2]). — Dies war es, was Luther als evangelische Abendmahlslehre in den Streitschriften eingehend entwickelte, bewies und vertheidigte und am Schlusse der letzten noch einmal in seinem Bekenntnisse kurz zusammenfasste [3]).

Wir folgen, nachdem wir so die Aufstellungen der Hauptführer auf Seiten des Irrthums wie der Wahrheit kennen gelernt haben, der Vereinzelung des Streites nicht, denn es tritt darin bis zum Abschlusse des Bekenntnisses nichts Neues, was das Gemeindebewusstsein gefördert hätte, hervor. Der Kampf schied und klärte. Alle die, welche im Herzen nicht wirklich evangelisch waren und sich nicht ganz unter die Schrift beugen wollten, sonderten sich ab; Schwankende, wie Urban Rhegius, wurden befestigt; im Glauben Sichere wie Brenz, Alt-

---

bekennen, dass Christus Leib wahrhaftig im Abendmahl ist. Aber damit machen sie keinen andern neuen Text; sie wöllen auch nicht, dass solche ihre Wort der Text sein sollen; sondern bleiben auf dem einigen Text.« Vgl. 30, 303.

1) W W. 30, 87, 355.

2) Der geistliche Genuss als nothwendiger sei hier gar kein Gegenstand des Streites, W W. 30, 31. L. zeigte dann 30, 89', was geistlich essen sei: »nicht das heisst geistlich essen, trinken oder handeln, wenn dasjenige, so man isset, trinket oder handelt, Geist ist oder ein geistlich Wesen ist; *objectum non est semper spirituale, sed usus debet esse spiritualis.* — Alles dasjenige, so unser Leib äusserlich und leiblich thut, wenn Gottes Wort dazu kompt, und durch den Glauben geschicht, so ists und heissts geistlich geschehen: dass nichts so leiblich, fleischlich oder äusserlich sein kann, es wird geistlich, wo es im Worte oder Glauben gehet.« Vgl. 30, 185.

3) W W. 30, 369: »Ebenso rede ich auch und bekenne das Sacrament des Altars, dass daselbst wahrhaftig der Leib und Blut im Brod und Wein werde mündlich geessen und getrunken, obgleich die Priester, so es reichen, oder die, so es empfangen, nicht gläubeten oder sonst misbrauchten. Denn es stehet nicht auf Menschen Glauben oder Unglauben, sondern auf Gotts Wort und Ordnung. Es wäre denn, dass sie zuvor Gotts Wort und Ordnung ändern und anders deuten, wie die itzigen Sacramentsfeinde thun, welche freilich eitel Brod und Wein haben; denn sie haben auch die Wort und eingesetzte Ordnung Gotts nicht, sondern dieselbigen nach ihrem eigen Dunkel verkehret und verändert.«

hamer[1]), Osiander[2]), Bugenhagen[3]), wurden dadurch, dass dieser Irrthun sich sehr in die Gemeinden einschlich, veranlasst, über denselben sich auszusprechen, so dass sehr schnell eine grosse Anzahl auf das Volk berechneter Schriften über das Abendmahl erschien. Und in diesen herrschte Ein Geist. Wohl entdecken wir, soweit diese Schriften auf theologische Untersuchung und Entwickelung, etwa über das Wie der Gegenwart des Leibes Christi im Sacramente, sich einliessen, einige unterscheidende Eigenthümlichkeiten wie z. B. im Syngramma der schwäbischen Prediger[4]); aber diese waren geringfügig gegen das im Wesentlichen Gemeinsame. Die Lehrer der evangelischen Kirche reiften zur Klarheit und das Ergebnis davon war die zusammenstimmende Unterweisung der Gemeinde in der Wahrheit der Sacramentslehre, wie solches die den Volksunterricht beherrschenden Katechismen bekunden und die Kirchenordnungen bestätigen. Schlagen wir die Katechismen von Brenz, von Althamer, von Lachmann auf[5]), so lehren sie in aller Einfalt ganz dasselbe vom Sacramente, wie der Luthers: es ist der wahre Leib und Blut des Herrn Christi, in und unter dem Brod

1) Vgl. Einleitung 1, 476 Anm. 3 Althamer geht an mehreren Stellen wie B 4a, C 3b auch auf die Ubiquität ein.

2) Nach Nürnberg giengen die Schriften Zwinglis in Massen, bis sie verboten wurden, vgl. *Zw. opp. 8, 149, 153.* Die Nürnberger hatten eine klare Einsicht in den Zusammenhang der ganzen Schwarmgeisterei. Keim, die Ref. d. Reichsstadt Ulm S. 173 ff.; ihre Prediger, Osiander an der Spitze, widerstanden dem eindringenden Irrthume mit aller Macht, und nach einem solchen ungeschlachten Drohbriefe, wie Zwingli ihn am 6. Mai 1527 an Osiander schrieb, *Zw. opp. 8, 60*, hatten die Schweizer wahrlich kein Recht, sich noch über derbe Abfertigungen zu beklagen. Zu beachten ist übrigens der nicht unwichtige Briefwechsel zwischen Zw. und dem nürnberger Pfarrer Haner, *Zw. opp. 7, 568, 577; 8, 32, 67.*

3) Es ist bekannt, dass B. der erste von den Wittenbergern war, der mit den Schweizern in Streit gerieth; vgl. Einleitung 1, 477; über seine weitere Haltung vgl. Vogt Bugenhagen S. 81 ff.

4) Das Syngramma selbst bei Walch 20, 667 ff. in Uebersetzung. Ueber die Theologie desselben vgl. besonders Dieckhoff, die Abendmahlslehre im Reformationszeitalter S. 566 ff. und über die weitere Betheiligung von Brenz am Sacramentsstreite: Hartmann, J. Brenz S. 53 ff. Dazu Th. Pressel, *Anecdota Brentiana*, S. 2 ff., 8 ff.

5) Vgl. Hartmann, älteste katechetische Denkmale d. ev. Kirche; dort Brenz S. 25. Althamer S. 76, Lachmann S. 115; letzterer ist am ausführlichsten, handelt auch vom Genusse der Ungläubigen.

und Wein durch Christi Wort uns Christen befohlen zu essen und zu trinken,« und wie dieser gründen auch sie solche Lehre allein auf das Stiftungswort des Herrn: »solches behalte und merke nur wohl, denn auf den Worten stehet alle unser Grund, Schutz und Wehre wider alle Irrthum und Verführung, so je kommen sind oder noch kommen mögen.« Und was zu lehren so die Katechismen anwiesen, das machten die Kirchenordnungen den Lehrern auf den Kanzeln wie in höheren und niederen Schulen zur Pflicht [1]).

Das Bewusstsein solcher Uebereinstimmung spricht sich besonders bei Luther in den Verhandelungen vor dem marburger Gespräche aus; was man hier im letzten Artikel über das Abendmahl unterschrieb [2]), gieng in Nichts von dem bisher von Luther und den Seinen einmüthig Gepredigten ab; ein Zurückweichen hatte nicht im Mindesten stattgefunden; aber als es dann darauf ankam, das der evangel. Kirche Gemeinsame zugleich als Unterscheidendes darzustellen, wählte man allerdings eine schärfere Fassung, wie Luther sie in den schwabacher Artikeln gab: »das Eucharistia oder Altarsacrament besteht auch in zwei Stücken, nämlich dass der wahre Leib und Blut Christi im Wein und Brod sei wahrhaftiglich gegenwärtig laut der

1) Vgl. Vogt, Bugenhagen S. 298; warum steht dort: im altlutherischen Sinne? Richter, evang. Kirchenordnung 1, 111, 114, 132 Oekolampad war sehr aufgebracht darüber, dass man in Wittenberg von den Geistlichen vor der Anstellung verlangte, sie sollten sich gegen den Irrthum der Schweizer erklären, *Zw. opp. 8, 103.* Vgl. auch die brandenburgisch-nürnbergischen Visitationsartikel v. 1528 bei Engelhardt, Ehrengedächtnis S. 181.

2) »Zum funfzehnten glauben und halten wir alle von dem Nachtmahle unsers lieben Herrn Jesu Christi, dass man beide Gestalt nach Einsetzung Christi brauchen solle, dass auch das Sacrament des Altars sei ein Sacrament des wahren Leibes und Blutes Jesu Christi, und die geistliche Niessung desselbigen Leibes und Blutes einem jeden Christen vornehmlich von nöthen; desgleichen der Brauch des Sacramentes wie das Wort von Gott dem Allmächtigen gegeben und geordnet sei, damit die schwachen Gewissen zum Glauben zu bewegen durch den heil. Geist und wiewohl aber wir uns, ob der wahre Leib und Blut Christi leiblich im Brod und Wein sei, dieser Zeit nicht verglichen haben, so soll doch ein Theil gegen den andern christliche Liebe, so fern jedes Gewissen immer leiden kan, erzeigen und beide Theile Gott, den Allmächtigen, fleissig bitten, dass er uns durch seinen Geist den rechten Verstand bestätigen wolle.« Vgl. über dies Gespräch jetzt auch den Bericht von Brenz bei Pressel, *Anecdota Brentiana* S. 63 ff.

Worte: das ist mein Leib, das ist mein Blut, und sei nicht allein Brod und Wein, wie jetzt der Widertheil vorgiebt. Diese Worte fördern und bringen auch zu dem Glauben, üben auch denselbigen bei allen denen, so solches Sacrament begehren und nicht dawider handeln.« Man mag bedauern, dass Melanthon diesen so bestimmten Artikel nicht unverändert in das Bekenntnis aufnahm, darf aber nicht wähnen, als habe er irgend etwas Abweichendes aussagen wollen. Wie wenig er damals daran dachte, in dieser Lehre von Luther abzuweichen, ist früher eingehend bewiesen [1]). Die von ihm gesetzten Worte beruhen auf der gesammten Entwickelung der Abendmahlslehre in der evangelischen Kirche, die in den eben angeführten Worten Luthers einen so kurzen zusammenfassenden Ausdruck gefunden hatte und mit der auch Melanthon sich damals noch im vollsten Einklange befand [2]). Es ist also irrig, wenn man in den Worten »unter der Gestalt« eine nicht ganz lautere Annäherung an Rom gefunden hat. Diese Worte wurden wohl gesetzt in dem den ganzen Reichstag beherrschenden Streben nach Ausgleichung und Verständigung, aber sie vergaben der evangelischen Lehre nichts, welche gerade in diesem Puncte den Römischen sich verwandter wusste als den Schweizerischen [3]), und sie fanden ihre hinreichende Erläuterung in den allbekanten Streitschriften der vorigen Jahre. Es ist noch irriger, wenn man von anderer Seite in diesem Artikel ein von Luther abweichendes Entgegenkommen gegen die schweizerische Lehre gesehen hat. Der einfache Wortlaut, wenn anders nicht Voreingenommenheit und Willkür den Worten Gewalt anthut, widerlegt das. Die ver-

---

1) Vgl. Einleitung 1, 535 ff. Ein geschichtlicher Gegenbeweis lässt sich nicht führen; man versuche es nur.

2) Vgl. Einleitung 1, 535 ff. Dazu auch H. Schmid, der Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter. Leipzig, 1868. S. 56 ff.

3) Luther schrieb 1528 W W. 30, 315: »dawider wird abermal jemand sagen: fichtest du doch selbst, dass Wein im neuen Abendmahl bleibe, und diese deine Rede sollte wohl gut papistisch sein, welche keinen Wein im Abendmahl gläuben. Ich antwortete: da liegt mir nicht viel an. Denn wie ich oftmals bekennt habe, soll mirs kein Hader gelten, es bleibe Wein da oder nicht; mir ist genug, dass Christus Blut da sei, es gehe dem Wein, wie Gott will. Und ehe ich mit den Schwärmern wollt eitel Wein haben, so wollt ich ehe mit dem Pabste eitel Blut halten.« Uebrigens brauchte auch Zwingli noch 1523 den Ausdruck *species Zw. opp. 3, 106.*

worfene Gegenlehre ist nach dem ganzen Zusammenhange hier nicht die römische, sondern die schweizerische und jegliche ihr verwandte allein. Kurz, der zehnte Artikel des Bekenntnisses ist wie alle anderen rein evangelisch.

XI. XXV. Von der Beichte.

Auch der nächstfolgende Artikel stellt in derselben friedlichen Absicht das mit der römischen Lehre Uebereinstimmende voran und fügt dann erst das Abweichende hinzu, beides in so kurzen Worten, dass man sich nicht wundern darf, wenn im zweiten Theile, der von den nothwendig abzustellenden Misbräuchen handelt, bei Verurtheilung der falschen und Vertheidigung der rechten Beichtübung noch einmal auf die zu Grunde liegende Lehre zurückgegangen wird. Die Lehre von der Beichte, welcher die römischen Theologen die allergrösseste Bedeutung beilegten [1]), steht in engstem Zusammenhange mit der Lehre vom Busssacramente. Erst in diesem Zusammenhange erhellt ihr ganzer Werth, den sie für die römische Kirche hatte; doch lässt sie sich auch, wie unser Artikel es hier erfordert, voraus für sich betrachten.

Man muss eine doppelte Beichte unterscheiden, die inwendige und die auswendige [2]). Jene geschieht, indem man bei sich Gott seine Sünden bekennt, sich vor ihm als Sünder schuldig giebt. Sie ist selbstverständlich und nothwendig, aber noch nicht genügend. Von ihr ist hier nicht weiter die Rede. Die auswendige Beichte zerfällt wieder in die öffentliche und die

1) Eck schrieb 1522: *confessio illa, quae hodie fit in ecclesia catholica, est nervus religionis nostrae et disciplinae christianae; opp. contra Ludderum 1, 174b;* und ganz ähnlich 1530 die Confutatoren, *Chytraeus histor. augustanae conf. p. 202.*

2) Vgl. hierzu Tewtsche Theol. S. 506 ff.; *Eck, de poenitentia et ejus partibus libri IV, opp. c. Ludd. 1, 137b sqq.;* dort *p. 161a* von der innern Beichte; *enchiridion cap. 8;* Heinrich *VIII* bei Walch 19, 227 ff. *Roffensis, assertionis luth. conf. p. 170 sqq.* Auch die *Summa rudium cap. 30*, Ausg. v. 1487 *J 2a*. Ueber sie vgl. Stintzing, Gesch. d. populären Literatur des röm. kanonischen Rechts in Deutschland, S. 514.

heimliche. Jene geht z. B. jeder Messfeier voran [1]). Sie wird im Namen der Kirche gesprochen und bekennt diese und jedes einzelne ihrer Glieder als durch Sünden und Fehler verunreinigt. Doch auch diese allgemeine Beichte genügt noch nicht, um den Menschen seines Heiles zu vergewissern; dazu ist die heimliche oder sacramentale nöthig, welche deshalb auch von Gott selbst eingesetzt ist und welche die Kirche von jeher aufrecht erhalten hat [2]).

Zur Zeit des alten Bundes, wo Gott, der Allwissende selbst und unmittelbar richtete und strafte, war kein Einzelbekenntnis nöthig; aber seitdem er Mensch geworden ist, hat er alles Gericht dem Sohne übergehen und der Sohn übt es nun seit seiner Himmelfahrt durch die Kirche und ihre Diener, also durch Menschen [3]). Christus sprach zu seinen Jüngern — und das gilt auch allen ihren Nachfolgern, den Priestern —: was ihr

---

1) In dem *Manuale curatorum* v. 1506 heisst es *p. 86b: sciendum, quod duplex est confessio, scilicet generalis et specialis vel sacramentalis: Generalis confessio est, quae fit quotidie in praedicatione ad populum et in missarum initio et aliquotiens ante communionem eucharistiae; et illa non est sua sed ecclesiae.* Daher könne diese in ausführlicher Formel auch der sprechen, der selbst sich nicht aller darin erwähnten Sünden schuldig wisse, denn in der Kirche seien immer solche, die auch diese Sünden begangen hätten: *Confessio generalis valet ad delenda venialia.* Vgl. *Expositio mysteriorum missae*, Ausg. v. 1501 *A 5a, B 2b*.

2) Mit allem Eifer bemühten sich die römischen Theologen, die Einsetzung der heimlichen oder Ohrenbeichte durch Christum und die Apostel und die fortdauernde Uebung derselben in der Kirche zu beweisen; vgl. *Summa rudium cap. 30; Eck, enchiridion cap. 8; opp. c. Ludd. 1, 163b sqq.*; Tewtsche Theol. S. 507; *Roffensis, assert. luth. conf. p. 171 sqq.*

3) *Summa rudium l. l. ex necessitate de jure divino omnes adulti tenentur ad confessionem peccatorum, quia non est salus sine confessione, ubi quis potest habere sacerdotem, cui confiteatur. Quamvis enim in veteri lege homines non tenerentur ad distinctam confessionem, sicut nunc, tenebantur ad confessionem tamen generalem et indistinctam. De jure enim naturali confessio mentalis fit soli Deo, qui solus potest peccata relaxare. Ex quo enim in veteri lege ipse Deus erat et non homo, sufficiebat ei mentalis confessio et tacita. Sed postquam naturam humanam Deus assumpsit, ex tunc etiam vocalem confessionem, quae fit homini modo humano, ab homine requirit. Et quia ipse Deus in forma humana nobiscum ubique praesens esse non potest, vicarios constituit homines, scilicet sacerdotes, quibus debemus confiteri, si volumus salvari.* Noch ausführlicher bei Berthold, Tewtsche Theol. S. 507.

bindet auf Erden, wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden löset, wird auch im Himmel los sein. Er blies sie an und sagte: nehmet hin den heil. Geist; welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten. Damit hat er ihnen die Gewalt zu binden und zu lösen verliehen, sie, seine Stellvertreter, zu Richtern gemacht, welche allein von den Sünden befreien können. Die Priester aber als Menschen wissen nicht, was im Menschen vorgeht. Will also der Sünder von seinen Sünden los werden, so muss er sie dem Priester bekennen. Dies ist Gottes Ordnung, denn indem Gott das Ziel will, will er auch das dazu nöthige Mittel. Hierzu ermahnt auch der heil. Jakobus, indem er 5, 16 spricht: bekenne Einer dem Anderen seine Sünde, und der heil. Johannes sagt 1, 9: so wir unsere Sünde bekennen, so ist er treu und gerecht, dass er uns die Sünde vergiebt und reinigt uns von aller Untugend. Es erhellt daraus einmal, dass man allein denjenigen Priestern beichten soll, die zur Seelsorge und zum Gerichte der Gewissen geordnet sind; und sodann, dass man alle seine Todsünden, deren man sich nach ernstlicher Prüfung bewusst ist, im Einzelnen mit Angabe aller näheren Umstände beichten muss. Will Einer Frieden mit Gott haben, muss er alle Feinde Gottes austreiben. Ist er darum im Zweifel, ob eine Sünde eine Todsünde oder eine erlässliche sei, so bekenne er auch sie. Eine Aufzählung aller Todsünden, die Einer überhaupt begonnen hat, kann allerdings nicht verlangt werden; aber er darf doch erst dann, wenn er alle die genannt hat, welche er weiss, zum allgemeinen Sündenbekenntnisse übergehen. Hat er bei einer früheren Beichte eine Todsünde vergessen und sie fällt ihm später ein, so hat er sie das nächste Mal zu beichten. Alle erlässlichen Sünden aufzuzählen, ist er nicht gehalten; sie finden anderweitig ihre Erledigung [1]). Dagegen soll er dafür Sorge tragen, dass er von

1) *Summa rudium cap. 29: venialia peccata remittuntur multipliciter: aliquando quidem virtute sacramenti, ut per poenitentiam, per baptismum, per eucharistiam, per extremam unctionem et per relaxationes, quae fiunt virtute clavium ecclesiae, et per generalem confessionem; aliquando quasi per modum meriti, ut per martyrium et per dimissionem injuriarum, conversionem aliorum, poenitentiam flagellorum, episcopalem benedictionem et etiam per sacerdotalem benedictionem, aquam benedictam, per eleemosynarum erogationem et per jejunium, per orationem, praecipue dominicam, i. e. Pater noster, per generalem confessionem, quae quotidie fit in ecclesia, et per devotam pectorum tonsionem; hoc intellige, quum*

den Todsünden befreit werde und deshalb mindestens einmal im Jahre, in der österlichen Zeit, zur sacramentlichen Beichte gehen [1]).

Die römischen Theologen nannten es später mit gewisser Entrüstung stets eine unnöthige Warnung, wenn Luther sagte, man solle sich nicht bemühen, alle seine Todsünden zu beichten; dies habe nämlich die Kirche niemals verlangt. Aber mustert man dann die gleichzeitigen Anweisungen für die Beichtenden und besonders die für die Beichtväter durch, so muss man sagen, dass entweder hier der Begriff der Todsünden unendlich ausgedehnt ward, oder dass Luther mit seiner Warnung durchaus im Rechte war. Jedenfalls hatte er darin Recht, dass er diese Behandlung der Beichte einen unleidlichen Gewissenszwang und eine grosse Last nannte. Dies war das erste, was er tadelte [2]), als er sonst an der ganzen kirchlichen Beichtübung noch nicht im mindesten rüttelte. Vor ängstlicher Aufzählung aller einzelnen Sünden komme man zur Erkenntnis und zum Bekenntnisse der Sünde selbst nicht und bilde sich dann doch ein, etwas Grosses gethan zu haben. Luther, dessen Augen für die Selbstgerechtigkeit geschärft waren, erkannte sehr bald, wie diese in der römischen Beichtlehre und Beichtübung eine ihrer festesten Burgen hatte [3]), und darum setzte er Alles daran, diese zu erstürmen und dem der Seele so gefährlichen Feinde diesen geheiligten Schlupfwinkel zu ent-

---

quis facit vel accipit ista vel eorum aliqua cum devotione. Et sic dicit Thomas: plura vel pauciora venialia remittuntur per ista secundum quod hoc major vel minor fervor excitat, qui de pluribus aut paucioribus implicite ad minus contritionem contineat. Unde non oportet, quod homini semper peccata venialia dimittantur, nec etiam requiritur, quod homo confiteatur venialia semper, sed sufficit sola displicentia, i. e. aliqualis contritio per accidens, i. e. von geschicht. Aehnlich, nur kürzer in der *Summula Raimundi, Colon. 1508 X 1a: veniale multipliciter deletur: 1) per aquae benedictae aspersionem, 2) per dominicam orationem, 3) per episcopalem benedictionem, 4) per circuitum cemiterii.* Ueber diese vielgebrauchte Schrift vgl. Stintzing, a. a. O. S. 502.

1) Vgl. Eck, Christenliche Ausslegung 2, 25a ff.; Tewtsche Theol. S. 512.

2) Vgl. die Auslegung der *decem praecepta* von 1516—17, *opp. 12, 210 sqq.* Dazu Einleitung 1, 59 Anm. 3.

3) *opp. 12, 228* v. 1518: *adverte, quod magnus est error eorum, qui ad sacramentum eucharistiae accedunt arundini illa innixi, quod confessi sint, quod non sibi conscii sint peccati mortalis vel praemiserint orationes suas et praeparatoria.* Vgl. W W. 21, 251.

reissen. Er wies auf die Verkehrtheit des gewöhnlich zwischen Todsünden und erlässlichen Sünden gemachten Unterschiedes hin, bei dem es überdies noch oft geschehe, dass man die Uebertretung von Menschensatzungen für Todsünden ausgebe und die Verachtung göttlicher Gebote als Erlässliches behandele [1]). Er bemühte sich die Beichte abzukürzen und zu vereinfachen [2]). In dieser Absicht gab er eine Anweisung, wie man sich nach den 10 Geboten prüfen solle, und sprach es nun auch geradezu aus, dass nur die innere Beichte von Gott geboten sei, während die sacramentale einer Anordnung der Kirche ihren Ursprung verdanke und darum auch von ihr wieder aufgehoben werden könne [3]). Zu jener ermahnte er daher die Christen: »es soll ein jeder christlich Mensch, zuvor und ehe er seine Sünde dem Priester beichtet, seine Beichte Gott dem Herrn mit grossem Fleiss thun, und seiner göttlichen Majestät alle seine Gebrechen und Sünde und wie er sich geschickt, gethan und gesittet befindet, klar und unverborgen und nicht anders erzählen und anzeigen, denn als redete er mit seiner allerheimlichsten Freunde einem. Er muss auch Gott seine sündhaftigen bösen Gedanken, soviel er sich derselben erinnern kann, beichten.« Dagegen warnte er vor dem Wahne, es sei möglich, alle seine Todsünden zu Gedächtnis zu bringen und zu bekennen; seien doch auch die guten Werke, wenn Gott sie ernstlich richte, tödtlich und verdammlich. Und vor Allem hiess er, sein Vertrauen nicht auf das eigene Thun, sondern allein auf die allerbarmherzigste Zusage und Verheissung

---

1) Vgl. W W. 21, 244 ff.: eine kurze Unterweisung, wie man beichten soll; 1519. Dazu *opp. v. 1, 337 sqq.*, *381*; beides v. 1518; daneben *opp. v. 2, 313 sqq.*: *de digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacramento eucharistiae*, v. 1518, und *opp. v. 4, 152 sqq.*: *confitendi ratio* v. 1520, mit dem bedeutsamen Eingange: *quando nostro saeculo omnium ferme conscientiae sunt in falsam suae justitiae et operum suorum fiduciam humanis doctrinis abductae, fereque eruditio fidei et in Deum fiduciae obmutuerit*: *idcirco et confessuro necessarium est ante omnia, ut non fiducia confessionis vel faciendae vel factae nitatur, sed in solius Dei clementissimam promissionem tota fidei plenitudine confidat, certissimus videlicet quod, qui confessuro peccata sua promisit veniam, promissionem suam fidelissime praestabit.*

2) Schon im Jan. 1518 schrieb er: *formam confessionis meditor,* de W. 1, 87.

3) *opp. v. 2, 138 sqq.* in den Erläuterungen seiner Thesen, 1518; *opp. v. 4, 157, 159.* Wer nicht in Reue und Glauben recht vorbereitet ist, soll trotz des Gebotes der Kirche lieber nicht zur Beichte gehen.

Gottes zu setzen und festiglich zu glauben, der allmächtige Gott werde die Sünde barmherziglich vergeben. Wer ohne das, blos auf das Gebot der Kirche hin, zur Beichte gehe, versündige sich.

So suchte Luther, indem er die kirchliche Beichthandlung bestehen liess und selbst handhabte, sie von Irrthümern und Misbräuchen zu reinigen und ihr evangelischen Gehalt zu geben [1]. Sie war ihm durch eigene Erfahrung werth geworden; darum wollte er, auch wenn er sie nicht mehr als göttliche Ordnung ansehen konnte, doch nicht von ihr lassen. Dass Beichte überhaupt, d. h. reuevolles Bekenntnis der Sünde vor Gott nothwendig sei, stand ihm als selbstverständlich fest; ihm selbst war es eine grosse Erleichterung, auch vor Menschen sein reuiges Herz ausschütten zu können, und es gewährte ihm erquicklichen Trost, dass durch Menschenmund ihm die Verkündigung der Gnade und Vergebung unmittelbar nahe gebracht, das allen Menschen geltende allgemeine Verheissungswort ihm so persönlich zugeeignet ward. Dies war der Grund, warum er, der das menschliche Herz, seine Unbeständigkeit, sein Zittern und Zagen kannte, die Einzelbeichte und Einzelabsolution so hoch stellte und als einen so grossen Schatz pries. Bei alledem wollte er es aber nicht gelten lassen, dass man diese allen Christen zwangsweise auferlege; man solle es ihnen überlassen; es genüge, wenn sie nur Gott aufrichtig im Herzen beichteten. Ferner verwahrte er sich gegen die Festsetzung gewisser Zeiten, in denen jeder Christ beichten müsse, gegen die Forderung, dass man alle Todsünden, deren man sich erinnere, bekenne, und gegen den Satz, dass man nur einem dazu ermächtigten Priester beichten dürfe. Nach Christi ausdrücklichen Worten dürfe man jedem christlichen Bruder seine Sünden bekennen und ein jeder solcher habe das Recht, im Namen Gottes dem reumüthigen und gläubigen Sünder Vergebung seiner Sünden zu verkündigen und so dessen Seele in ihren Aengsten zu trösten. Dass man im Allgemeinen an den Priester gewiesen werde, sei nur Sache der kirchlichen Ordnung. Die Kirche erfülle durch den Träger ihres Amtes den ihr von Gott gegebenen Auftrag, zu binden und zu lösen. Im Diener der Kirche finde jeder Christ einen Solchen, von dem er gewiss sein könne,

1) Löscher, vollständige Reformationsacta 3, 881: *non est in ecclesia negotium, quod aeque ut istud confessionis et poenitentiae indigeat reformatione.*

dass Gott durch ihn wirke [1]). Alles, was dem widersprechend in der römischen Kirche gelehrt werde, sei Menschenlehre und unerträgliche Gewissenstyrannei.

In dieser maassvollen Weise erklärte sich Luther in der sonst so scharf einschneidenden Scheift von der babylonischen Gefangenschaft [2]). Aber eben das Misbräuchliche und Seelengefährliche wollte man in Rom nicht aufgeben. Abgesehen von Eck und Anderen verdammten die höchsten Vertreter der römischen Kirche wie Pabst und pariser Universität Luthers darauf bezügliche Sätze als einen Eingriff in göttliche Rechte [3]), und fuhren fort, die Gewissen in früherer Weise zu beengen und zu quälen, so dass Luther genöthigt ward, noch von der Wartburg aus das Gewissen der Gemeinde in einer besonderen Schrift über die Beichte zu belehren und zu befestigen [4]). Er forderte Schriftgrund von den Gegnern, »woher sie Macht haben, die Beichte aufzulegen allen Christen und wo das Gott geboten habe;« und zeigte, dass alle Stellen, worauf sie sich beriefen, falsch von ihnen ausgelegt seien. Irgend welche Nöthigung zur mündlichen Beichte könne man aus der Schrift einmal nicht beweisen. »Darum soll man die nicht verdammen, die ihre heimliche Sünde allein Gott, seinen Heiligen oder wem sie wollen, bekennen und nicht dem Priester beichten, so sie sonst in rechter Reue, Treue und Glauben das thun.« Diese mündliche oder heimliche Beichte solle Jedermann frei und seinem Willen überlassen bleiben. Wer nicht williglich und von eigenstem Bedürfnisse getrieben komme, solle lieber sich fern halten; und eben weil der Pabst so darauf bestehe, dass jeder Christ in der Osterzeit zur Beichte gehe und dies als Nothwendiges hinstelle, sei zu rathen, dass man seine christliche Freiheit gebrauche und es gerade in dieser Zeit nicht

---

1) Z. B. W W. 20, 184, 187.

2) *Luth. opp. ed. Jenensis 2, 292a: occulta confessio, quae modo celebratur, etsi probari ex scriptura non possit, miro modo tamen placet et utilis, immo necessaria est, nec vellem eam non esse, immo gaudeo eam esse in ecclesia Christi, quum sit ipsa afflictis conscientiis unicum remedium. Siquidem dedecta fratri nostro conscientia et malo, quod latebat, familiariter revelato, verbum solatii recipimus ex ore fratris a Deo prolatum, quod fide suscipientes pacatos nos facimus in misericordia Dei per fratrem nobis loquentis. Hoc solum detestor, esse eam confessionem in tyrannidem et exactionem Pontificum redactam.*

3) Vgl. W W. 24, 92 ff.; *C. R. 1, 377.*

4) Vgl. Einleitung 1, 261.

thue. Durch solche Gesetzlichkeit würden sonst die Gewissen gefangen und zur Sünde verleitet. Denn »beichtest du nicht auf die Fasten, wie der Pabst gebeut, so glaubst du, es sei Sünde, und ist doch nicht also. Beichtest du aber, so glaubst du, du habest wohl gethan und seiest vor Gott dadurch fromm als ein gehorsam Kind, und ist auch nicht wahr.« — Man rede auch nicht von der Nothwendigkeit dieser erzwungenen Beichte der Kirchenzucht wegen. »Sprichst du: sollte die heimliche Beichte abgehen, so würden gar viele böse Leute werden, die sich jetzt an die Beichte stossen, und es angesehen wird, die Beichte sei eine jährliche Reformation der Christenheit. O und ach, Herr Gott, der Reformation! Hältst du aber, lieber Mensch, das für fromm werden, wenn unwillige Menschen gezwungen werden zu Gottes Sacramenten zu gehen?« Der Sünde zu wehren gebe es zwei Weisen; die eine sei das weltliche Schwert; »die andere ist geistlich; die hat Christus Matth. 18 eingesetzt und lautet also: wenn dein Bruder in dich sündigt, gehe hin und strafe ihn zwischen dir und ihm allein. Höret er dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. Höret er dich nicht, so nimm zu dir einen oder zween, auf dass in zweier oder dreier Zeugen Mund alle Gezeugnisse bestehen. Höret er sie nicht, so sage es der Gemeinde. Höret er die Gemeinde nicht, so halte ihn, wie einen Publican und Heiden. Denn ich sage euch, was ihr bindet auf Erden, soll gebunden sein im Himmel und was ihr löset auf Erden, soll los sein im Himmel.« Da habe also Christus die Schlüssel der ganzen Gemeinde, nicht Einem Stande oder gar Einer Person gegeben. Die Kirche, die den heil. Geist habe, d. h. die Versammlung aller Gläubigen Christi, sie habe vom Herrn die Macht zu binden und zu lösen, und sie allein. Sie gebe auch dem Pabste die Schlüssel und befehle, in ihrem Namen sie zu führen und zu brauchen. »Darum ist unser Glaube also geordnet, dass der Artikel: Vergebung der Sünde, muss stehen nach dem Artikel: Eine heilige christliche Kirche, und vor dem: ich glaube an den heil. Geist; auf dass erkannt würde, wie ohne den heil. Geist keine heil. Kirche ist und ohne heil. Kirche keine Vergebung der Sünde.« Dies solle man nur wieder recht üben, wie es einst in der Kirche in Uebung gewesen. »Siehe, wo diese christliche Ordnung wäre, da wären auch Christen, da sonst eitel Christennamen und die ärgsten Heiden sind; da würde viel Sünde und Ursache vermieden; da würde der heimlichen Beichte kein oder wenig noth sein.«

Durchaus frei und unerzwungen wollte Luther die heimliche und mündliche Beichte haben. »Dass wir aber williglich und gerne beichten, sollen uns zwo Ursachen reizen. Die erste, das h. Kreuz, d. i. die Schande und Schaam, dass der Mensch sich williglich entblösst vor einem andern Menschen und sich selbst verklaget und verhöhnet. Das ist ein köstlich Stück von dem h. Kreuz. O wenn wir wüssten, was Strafe solche willige Schaamröthe fürkäme, und wie gnädigen Gott sie machet, dass der Mensch ihm zu Ehren sich selbst so vernichtiget und demüthiget, wir würden die Beichte aus der Erde graben und über tausend Meilen holen.« Den Demüthigen sei Gott hold. Man könne sich aber nicht gründlicher demüthigen, als indem man seine Sünden aufdecke und so seine Nichtigkeit und Unwürdigkeit zeige. Solche willige Demüthigung sei eine Art Probirstein für die Aufrichtigkeit der Reue, ja man könne zweifeln, ob der einen rechten, lebendigen Glauben habe, der nicht so viel leiden oder sich zu leiden begeben wolle, dass er vor einem Menschen zu Schanden werde, und ein solch klein Stück von dem h. Kreuze nicht tragen wolle. — Luther sah, dass hinter der Schaam, die von der mündlichen und Einzelbeichte zurückhält, sich nur zu leicht ein im letzten Grunde noch ungebrochenes Herz verbirgt, welches besser erscheinen möchte, als es ist, und sich fürchtet, nicht nur Menschen, sondern auch Gott und sich selbst seine ganze Sünde zu bekennen. Deshalb empfahl er diese heimliche Beichte als eine heilsame Selbstzucht.

»Die andere Ursache und Reizung zur willigen Beichte ist die theure und edle Verheissung Gottes in den vielen Sprüchen Matth. 16: was du wirst auflösen, soll los sein; Matth. 18: was ihr werdet auflösen, soll los sein; Joh. 20: welchen ihr die Sünden vergebet, denen sollen sie vergeben sein; Matth. 18: wo zween mit einander eins sind auf Erden, es sei, worin es wolle, das sie begehren, das soll ihnen geschehen von meinem Vater, der im Himmel ist. Denn wo zween oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich in ihrem Mittel. Welchen solche liebliche und tröstliche Worte nicht bewegen, der muss freilich einen kalten Glauben haben und ein loser Christ sein. Denn obwohl ein Jeglicher bei ihm selbst Gott beichten mag und sich mit Gott heimlich versöhnen: so hat er doch Niemand, der ihm ein Urtheil spreche, darauf er sich zufrieden stelle und sein Gewissen stille, muss sagen, er habe ihm nicht genug gethan. Aber gar fein und sicher ists, dass er

Gott ergreife bei seinen eigenen Worten und Zusagen, dass er einen starken Rückhalt und Trotz auf göttliche Wahrheit überkomme, damit er möge frei und kecklich gleich Gott selbst dringen mit seiner eigenen Wahrheit, auf die Weise sprechend: Du lieber Gott, ich habe meinem Nächsten für dich meine Sünde anklagt und offenbart und in deinem Namen mit ihm mich vereinigt und Gnade begehrt; so hast du aus grosser Gnade zugesagt: was gebunden wird, soll gebunden sein; was gelöset wird, soll los sein, und soll geschehen vor deinem Vater, was wir einträchtiglich begehren: so halte ich mich deiner Zusagung, zweifle an deiner Wahrheit nicht, wie mich mein Nächster in deinem Namen entbunden hat, so sei ich entbunden, und mir geschehe, wie wir begehrt haben. Siehe, einen solchen Trotz und Sicherheit kann der nicht haben, der bei sich allein Gotte beichtet: denn diese Zusagung Gottes sind gestellet auf zween, drei und wie viele ihrer sein mögen. — Summa Summarum, wer ein rechter Christ ist, der danke Gott, dass er solche Beichte haben kann, und brauche ihrer mit Freuden und Lust, unangesehen des Pabstes Narrenwerk und Gebot, wenn und wie oft er will und darf.«

Wie himmelweit die von Luther gepriesene Einzel- oder Privatbeichte von der römischen Ohrenbeichte sich unterscheidet, ist ohne weitere Bemerkungen klar. Das Wichtigste war für Luther in der Beichthandlung überhaupt die Absolution. Es ist eine gnädige Herablassung Gottes, dass er seiner Gemeinde, der Kirche, die Gewalt verliehen hat, in seinem Namen Sünden zu behalten und zu vergeben. Denn indem er durch den Mund der Menschen, seiner Diener, spricht, begegnet er dem oft noch so schwachen Glauben der Sünder und erleichtert ihm das Annehmen des Gnade und Vergebung zusagenden Wortes. Und dies findet in noch erhöhterem Maasse Statt, wenn das Wort des im Auftrage der Kirche und im Namen Gottes Redenden sich nicht blos an eine ganze Versammlung wendet, sondern wenn es den Einzelnen trifft und ihm sagt: Dir, dir sind deine Sünden vergeben. Hierdurch versichert es ihn um so eindringlicher des Gnadenwillens Gottes, festigt seinen Glauben, begegnet den Zweifeln, mit welchen das zagende Herz wohl die Verheissung gerade von sich als ihm nicht gültig abwenden möchte. Der Trost, welchen Gott durch die in den Mund seiner Kirche gelegte Absolution den bekümmerten Gewissen spenden will, wird noch entgegen-

kommender und nachdrücklicher geboten durch die Privatabsolution.

Diese Lehre Luthers von der Beichte fand sehr schnell in der erwachenden evangelischen Kirche allgemeine Anerkennung. Die Christen waren froh, durch Gottes Wort von der unerträglichen Tyrannei der Ohrenbeichte erlöst zu werden, und die wirklich heilsbegierigen freuten sich des Trostes, der ihnen in der privaten Beichte wie Absolution gespendet ward. Zur grossen Freude Luthers schrieb Oekolampad schon 1521 über die Beichte, widerlegte mit vieler geschichtlicher Gelehrsamkeit die Behauptungen der Römischen und empfahl die Privatbeichte [1]). Melanthon antwortete in demselben Jahre einem fragenden Mönche: »von der Beichte habt den Bericht, dass ihr nicht schuldig seid zu sagen, was ihr wollt heimlich haben. Denn ganz kein Spruch in der Schrift die Beichte (nämlich die Ohrenbeichte) gebeut. Die Absolution müssen wir haben, aber sie müssen die Sünden nicht wissen, dieweil sie doch auch absolvieren von viel Sünden, die uns selbst unwissend. Können sie von denselben absolvieren, warum auch nicht von allen« [2])? Kurz und bündig entwickelte er dann Luthers, durch die Schrift ihm bestätigte, Lehre in den *Locis*, und blieb dabei [3]). Je entschiedener die Römischen ihre Ohrenbeichte vertheidigten, um so mehr ward von der andern Seite darauf hingewiesen, wie Unberechtigtes und Unmögliches in jener schriftwidrigen Einrichtung gefordert werde und welche Unzuträglichkeiten und Gefahren sie für die Seelen nach sich ziehe. So 1522 mit scharfen Worten von Jakob Strauss in einer Predigt, und im nächsten Jahre in einem Schriftchen: »ein

1) Vgl. Einleitung 1, 260. Er schrieb 1523, *hypomnemata in Jsajam 144*[b]: *claves habent, qui spiritum sanctum in se operantem habent, cujus virtute claudunt et aperiunt;* und 1524, *in epist. I Joannis demegoriae 19*[a]: *tantum nunc hoc exigit Deus, ut confiteamur nos peccatores. Non de vulgari illa confessione, quam auricularíam vocant, hic loquitur, de qua scriptura nihil praecipit usquam, tametsi illam nemo pius damnet, si bono quis spiritu ductus et non solum propter humanas traditiones faciat.* Eck schrieb *opp. contra Ludd. 1, 161*[a]: *Oec. usque ad insaniam desipit,* und ärgerte sich sehr, dass sein früherer Freund Rhegius jenem doch beistimmte, *ibid. 1, 156*[a].

2) *C. R. 1, 444.*

3) Vgl. meine Ausgabe S. 266 ff. Dazu den nicht unwichtigen Brief an Spalatin v. 1523, *C. R. 1, 607.* Gleichzeitig Luthers Brief, de W. 2, 315.

neu wunderlich Beichtbüchlein, in dem die wahrhaftige gerechte Beichte und Bussfertigkeit christlich gelehrt und angezeigt wird, und kürzlich alle Tyrannei erdichteter Menschenbeichte aufgehoben, zu seliger Reue Friede und Freude der armen gefangenen Gewissen [1]). Er wollte die Beichte überhaupt nicht abschaffen, sondern lehrte, sie solle vor Gott geschehen und da tagtäglich alles Ernstes. Dann sei eine besondere, auf den Sacramentsgenuss vorbereitende, Beichte nicht mehr nöthig. Aehnlich Eberlin [2]) und Christoph Gerung von Memmingen [3]), besonders letzterer recht gemässigt, während Kettenbach in seinem Angriffe auf die Römischen seiner ganzen Derbheit die Zügel schiessen liess [4]).

Aber während so durch vielfache Unterweisung die rechte Lehre von Beichte und Absolution in der evangelischen Kirche zur Geltung und bald auch in Uebung kam, liessen Andere, die nicht ganz auf evangelischem Boden standen, im Ungestüme des Kampfes sich zuweit fortreissen, so dass nach dieser Seite hin nun ein Hemmen nöthig ward. Es wird Niemanden befremden, hier wieder Karlstadt zu begegnen. Mit Recht bekämpfte er, dass die Masse des Volkes, von Mönchen und Priestern irregeleitet, das Beichten selbst als ein gutes Werk ansah, wodurch man sich für den Empfang des Sacramentes würdig mache, und verwies dagegen allein auf den Glauben. Aber er ging dann weiter und schaffte in seiner Ueberstürzung die Beichte und Absolution vor der Sacramentsfeier gleich ganz

1) »Eyn verstendig trostlich leer vber das wort Sanct Paulus. der mensch sol sich selbs probiern, Vnd also von dem brot essen vnd von dem kelch trincken Zu Hall Jm intall von Doctor Jacob Strauss geprediget.« (N. St. B.) Dass St. mit seinen Schriften wirkte, sieht man aus dem Zorne Ecks, *contra Ludderum 1, 261a*.

2) Vgl. »die ander getrew vermanung« *D 3*.

3) »Ain kurtze vnderweysung wie man Got allain Beychten sol, vnd das die Ohrenbeycht nur in den yrdischen satzungen von des hayligen beychtpfennings wegen wider die geschrift vnd gebot gots auffgesetzt. Auch das die selb Beycht vnd die ölung darmit bey vnsern zeytten die krancken gesalbt werdenn kayne sacrament seyen, Auss der Epistel Jakoby am fünfften Capitel allen Christenmenschen zu gut durch Christoffen Gerung von Memmingen gezogen.« Vom 5. Sept. 1523. (N. St. B.)

4) »Ein new Apologia vnnd verantwortung Martini Luthers wider der Papisten Mortgeschrey, die zehen klage wider jn vssblasfemieren so weyt die Christenheyt ist, dann sy toben vnd wüttendt recht, wie die vnsinnige hundt thondt«; *A 2a ff.*

ab. Sie sei schlechterdings nicht nothwendig, ja sie sei gefährlich, denn in den Sacramentsworten: für euch gegeben, und: zur Vergebung euerer Sünden, werde ja schon dem Menschen, was er zu glauben habe, vorgehalten, und wenn er dem glaube, empfange er Verzeihung seiner Sünden. Durch vorhergehende Beichte und Absolution werde also das Sacrament beeinträchtigt [1]). Diesem die Schwachen nicht schonenden Ungestüme, der wieder die Aufhebung der Beichte fast zum Gesetze machte, begegnete Luther nach seiner Rückkehr von der Wartburg in einer eigenen Predigt über die Beichte. Er hielt seinen Wittenbergern vor, wenn sie denn etwas hätten bessern wollen, so hätten sie die mit der Kirchenzucht verbundene Beichte, das Bekenntnis der öffentlich begangenen Sünden vor der Gemeinde, wovon Christus Matth. 18 rede, herzustellen versuchen sollen [2]). Dagegen die Beichte gegen einem christlichen Bruder und so auch gegen den Priester, den Diener der Kirche, zwangsweise abzuschaffen, sei ein Unrecht, beraube viele bekümmerte Gewissen eines hohen Trostes und könne nur von solchen geschehen, die noch nicht in der Anfechtung den Werth der Privatbeichte und Absolution erfahren hätten [3]). Wenn man die Beichte nur frei lasse und die Gemeinde richtig über sie belehre, so werde damit dem Misbrauche gewehrt und Karlstadts andere Einwendungen seien ohne allen triftigen Grund, wie Luther dies in der Schrift von beider Gestalt des Sacraments zu nehmen und anderer Neuerung dann weiter ausführte [4]). »Ich habe gelehrt die heimliche Beichte soll nicht geboten wer-

---

1) Jäger, A. B. v. Karlstadt S. 255 ff.

2) W W. 28, 247; L. fügte hinzu: »dies wäre ein christliches Werk, wer das könnte zuwegen bringen; aber ich getraue mirs allein nicht aufzurichten.«

3) W W. 28, 249: »ich will mir die heimliche Beichte niemand lassen nehmen, und wollte sie nicht umb der ganzen Welt Schatz geben; denn ich weiss, was Stärke und Trost sie mir geben hat. Es weiss niemand, was die heimliche Beichte vermag, denn der mit dem Teufel oft fechten und kämpfen muss. Ich wäre längst von dem Teufel überwunden und erwürget worden, wenn mich diese Beicht nicht erhalten hätte. — Wer einen festen starken Glauben hat zu Gott und ist gewiss, seine Sünden sind ihm vergeben: der mag diese Beichte wohl lassen anstehen und allein Gott beichten. Aber wieviel sind ihr, die solchen festen, starken Glauben und Zuversicht zu Gott haben? Es sehe ein jeglicher hie auf sich selbs, dass er sich nicht verführe.«

4) W W. 28, 308; vgl. 250.

den, viel weniger aber gewehret werden, wie mein Büchlein von der Beicht lehret; da stehe ich noch auf. Denn alles, was evangelisch, christlich oder Glaube ist, das soll frei sein, dass die Leute ohne Gesetz und Treiben von ihnen selbst mit Lust und Liebe hinzudringen. Darum wer nicht gerne beichtet, der bleibe nur weit davon und trete Pabst, Fürsten, Teufel, Gesetze mit Füssen, und lasse ihm benügen an der heimlichen Beichte für Gott. Aber wiewohl ich nicht dringe, so rathe ich doch dazu, dass du mit Lust beichtest, ehe du zum Sacrament gehest oder je sie nicht verachtest. Denn wiewohl in den Worten der Messe als im Hauptstück die Absolution stehet, dennoch sollst du darum die andere Absolution nicht verachten. Gott hat seine Absolution reichlich und viel uns geben, der keine um der andern willen zu verachten ist.«

Die Reformatoren gedachten nicht, diese für sie selbst und für die ganze Gemeinde so trostreiche Einrichtung fallen zu lassen; dazu erkannten sie in der heimlichen Beichte ein heilsames, ja nothwendiges Unterweisungsmittel. Sie sahen, dass die Christen, mit den einfachsten evangelischen Wahrheiten unbekannt und in dem alten werkgerechten Sinne, zum Sacramente liefen und so als unwürdige Gäste am Tische des Herrn die solchen gedrohten Strafen sich zuziehen mussten. Da hiess sie ihr seelsorgerliches Gewissen der Sacramentsfeier ein Beichtverhör vorhergehen zu lassen, nicht um Sünden abzufragen, sondern um sich zu vergewissern, ob die zum Altare Kommenden wüssten, warum es sich handle, um die Unwissenden zu belehren, um den Bekümmerten Gelegenheit zu geben, sich auszusprechen und Trost zu empfangen. Bugenhagen war es, der 1523 diese Ordnung, aber nicht als eine Alle zwingende, in Wittenberg eingeführte und sich dabei trefflich über ihre Bedeutung und ihren Werth aussprach [1]).

Karlstadt liess sich freilich nicht überzeugen, sondern wiederholte seine ungeschickten Gründe: »willst du Vergebung der Sünden zuvor in der Beichte erlangen, was willst zu dann mit dem Sacrament thun? Wenn du Vergebung der Sünden vor willst haben, ehe du das Sacrament empfahest und darnach das Sacrament gebrauchen, so musst du je den Worten Christi keinen Glauben geben« [2]). Dahinter lag freilich noch ein anderes, was aber bei Karlstadt noch nicht so klar und deutlich

1) Jäger S. 296; Vogt, Bugenhagen S. 68 ff.
2) Jäger S. 422.

hervortrat, wie bei seinen Anhängern, z. B. dem rothenburger Schulmeister Valentin Ickelschamer [1]). Man wollte es nicht gelten lassen, dass der Beichtende sich vor einem Menschen in der Weise demüthige und dass durch eines Menschen Mund ihm Vergebung seiner Sünden zugesprochen werde; das sei eine Beeinträchtigung und Herabwürdigung Gottes. Und allerdings, wo man die Rechtfertigung, d. h. bei diesen Leuten, Reinigung des Menschen von dem innern, unmittelbaren Worte Gottes erwartete, konnte man den Werth des äusseren Wortes im Munde eines Menschen für den vermeintlichen von allem Aeusseren ganz unabhängigen Glauben nicht anerkennen.

Gerade dies war ja aber der Punct, wo mit der karlstadtschen Richtung auch Zwingli sich berührte, der sich unabhängig von Karlstadt, aber mit offenbarer Bezugnahme auf Luther, schon 1523 über die Beichte äusserte. Im Kampfe gegen die römische Lehre schrieb er: »Gott lässt allein die Sünde nach durch Jesum Christum, seinen Sohn, unsern Herrn, allein. Welcher das der Creatur zugiebt, zeucht Gott seine Ehre ab und giebt sie dem, der nicht Gott ist; ist eine wahre Abgötterei. Darum die Beichte, so dem Priester oder Nächsten geschieht, nicht für ein Nachlassen der Sünde, sondern für eine Rathforschung fürgegeben werden soll« [2]). Wen er besonders bei dem letzteren im Auge hatte, sieht man aus den hinzugefügten Worten: »Diesen Artikel habe ich darum gesetzt, dass ich gesehen habe zu unseren Zeiten etliche gelehrte Männer fürgeben, dass, wiewohl der Priester die Sünde nicht nachlasse, solle der Mensch dennoch zu ihm ehen, versichert zu werden; denn das Hingehen und Absolution Nehmen sei ein Zeichen, damit der Sünder gesichert werde, dass ihm die Sünde verziehen sei. Das mich aber nicht bedünkt, denn es keinen Grund in der Schrift hat« [3]). Er seinerseits wollte in dem Hingehen zum Priester nichts Anderes als eine Rathforschung sehen. Viele würden nämlich in ihren Gewissen beschwert durch ihre Sünden, und wüssten nicht, wie die ihnen verziehen werden könnten. Die sollten zum Priester gehen, denn nach Mal. 2, 7 haben die Lippen des Priesters das Wissen und das Gesetz wird

1) Jäger S. 485.

2) *Zw. opp. 1, 379 sqq.*

3) Die Verwerthung des Evang. von den 10 Aussätzigen für die Lehre von der Beichte, die bei den Römischen so beliebt war, hat Luther freilich ebenso entschieden wie Zw. verworfen; vgl. W W. 17, 151 ff.

aus seinem Munde erfordert. Der Priester solle solche dann lehren, alle ihre Zuflucht zu Gott durch unsern Herrn Jesum Christum, der unsere Sünden getragen habe, zu nehmen, und sie zum Vertrauen auf ihn zu ermahnen. Glaubten sie dann, so seien sie entledigt. »Willst du die rechte wahre Beichte erkennen und thun, so nimm sie also zur Hand. Du bist ein Christ? Ja. So glaubst du ohne Zweifel an den Herrn Christum? Ja. Was glaubst du an ihn? Dass ihn Gott einen Gnädiger für unsere Sünde hat gemacht in die Ewigkeit. Du hast recht geurtheilt. Hast du nun gesündigt, so erkenne die Sünde! Denn die Beichte ist nichts Anderes denn ein Ergeben und Verklagen sein selbst. Und sprich mit David: Herr, meine arme Seele ist fast bekümmert, und du Herr, wie bist du so lang von mir! Herr, kehre wiederum und erlöse meine Seele! Verzeihe mir meine Sünde durch Jesum Christum, in dem du uns verheissen hast, alle Dinge zu geben! Und lass von deinem Schreien nicht, bis dass dich Gott in deinem Herzen berichtet, dass du sicher bist, ja er habe dir verziehen durch Jesum Christum. Lass nicht ab, bis dass du mit Freuden sprichst und sicherlich glaubst: »ja, ich weiss wohl, dass mir Gott Nichts versagen kann, so er seinen Sohn für mich gegeben hat, und hat ihn darum hingegeben, dass er meine Sünde bezahlte. So mag auch nicht fehlen, er wird mir meine Sünde durch ihn verzeihen, denn Gott ist wahrhaft, er mag nicht lügen. Fernet sich demnach Gott noch mehr von dir, dass du ja noch nicht ruhig bist worden, so suche Trost bei dem, der dich des göttlichen Wortes besser berichten kann, als du es verstehst. Siehe da, die Schlüssel! So unterrichtet er dich denn im Evangelium, lehret dich, welche Hoffnung du zu Gott sollst haben, mit dem eigenen Worte Gottes. Glaubst du dem, so wirst du geheilt; glaubst du ihm nicht, so bist du noch in deinen Sünden gebunden.« Das Verwalten der Schlüssel, das Binden und Lösen, stellte Zwingli hier wie an anderen Stellen[1]) ganz gleich mit der Predigt des Evangeliums. Die Worte

1) Vgl. *Zw. opp. 3, 215 sqq.* von 1525; dort *224*: *verbum ergo Dei, quo nos ipsos cognoscere discimus quoque Deo fidere docemur, claves sunt, quibus ministri verbi liberant; nam qui eo docti omnem fiduciam in Deo collocant, jam vere liberi sunt; 225: ligare igitur verbo aliud non est, quam ubi non capitur, juxta Christi praeceptum deserere nihilque cum contemtoribus commune habere*; *3, 272: literae verae sacrae aliam confessionem ignorant, quam qua se homo cognovit et ad misericordiam Dei*

Joh. 20, 23 hatten ihm keinen anderen Sinn und keine andere Bedeutung als Marc. 16, 16. Das Binden habe darin bestanden, dass die Jünger, den Staub von den Füssen schüttelnd, die Ungläubigen verlassen hätten. Der Herr sage: was ihr bindet und was ihr löset; aber er lege da, wie so manches Mal, den Jüngern zu, was er doch allein thue. Das Loswerden, d. h. das Lebendigwerden des Glaubens, wirke Niemand anders, als der ziehende Geist Gottes. Eine Absolution durch den Mund des Dieners der Kirche, gerade das, worauf die evangelische Kirche das Hauptgewicht legte, wollte Zwingli nicht anerkennen, indem er darin ein ungehöriges Gebundensein Gottes, des Geistes, an ein geschöpfliches Mittel, eine unmögliche Verknüpfung zweier Gegensätze, sah. Wir erinnern uns dessen, dass nach ihm der Glaube durchaus ohne äussere Vermittelung allein durch inneres Zusprechen des Geistes Gottes im Herzen entstehen sollte; was konnte da das auch an den Einzelnen gerichtete Wort des Priesters oder christlichen Bruders nützen? Der über seine Sünden Bekümmerte musste warten und zappeln und zagen, bis Gott ohne dieses in ihm dem Glauben wirkte, und er auf Grund solches Glaubens sich ruhig fühlte. Denn ganz folgerichtig war es nicht, wenn Zwingli den Schwachen und Bekümmerten auch nur zur Rathsuchung an den Priester verwies; es war doch dies nichts Anderes als eine Vermittelung durch Aeusseres, wie ja überhaupt die ganze Predigt. Das, was er hier im kirchlichen Brauche beibehielt oder einführte, erwies sich als richtiger und heilsamer als seine Lehre.

Dass Luther diese Lehre Zwinglis geradezu bekämpft hätte, kann man nicht sagen, aber 1526 im Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister, unter denen auch die Schweizer gemeint waren, behandelte er wieder, ohne einzelne Gegner zu nennen, die evangelische Lehre von Beichte und Absolution, verwies vornehmlich auf diese und vertheidigte jene als ein köstlich Ding, sonderlich den beschwerten Gewissen [2]). Es schien ihm nöthig, auch zu Marburg einen Artikel aufzunehmen: »dass die Beichte oder Rathsuchung bei seinem Pfarrherrn oder Nächsten wohl ungezwungen und frei sein soll, aber doch fast nütztlich den betrübten, ange-

---

abjecit juxta illud verbum prophetae Ps. 32, 5. Endlich *8, 37* ein Brief von 1527.

2) W W. 30, 352 ff.

fochtenen oder mit Sünden beladenen oder in Irrthum gefallenen Gewissen, allermeist um der Absolution oder Tröstung willen des Evangelii, welches die rechte Absolution ist« [1]).

Die evangelische Kirche, durch solche Einwürfe unbeirrt, hielt Beichte und Absolution in rechter Weise fest. Besonders Luther ermüdete nicht, die Christen über sie zu belehren und sie auf die von Gott ihnen darin gebotene Gnade hinzuweisen [2]); und mehr und mehr erschien sie ihm auch für Erziehung des im Glauben noch so unwissenden Volkes unentbehrlich. »Darum — schrieb er 1524 — habe ich also gesaget, dass man das Sacrament keinem geben solle, er wisse denn zuvor anzugeben, dass es also um ihn stehe, nämlich, dass er sage, was ihm fehle, und begehre da, Stärke und Trost zu holen durch das Wort und Zeichen« [3]). Er hatte vorgeschlagen, die Christen, ehe sie zum Sacramente gingen, nach dem Stande ihrer christlichen Erkenntnis zu fragen, damit sie nicht ganz unwissend kämen, unterschied davon aber die freizulassende Beichte [4]). Die Ordnung, welche Bugenhagen in Wittenberg eingeführt hatte, ward allmählich eine allgemeine, besonders seitdem man durch die Visitationen den rechten Einblick in den Zustand der Gemeinden gewonnen hatte. War im brandenburg-ansbachi-

---

1) Zw. bemerkt dazu *opp. 4, 183:* Bycht. *Inferiores* (die Unterländer) *adhuc utuntur hac voce, nos abhorremus et utimur consulendi verbo; ideo utrumque est positum. Sic et absolutionis verbo utuntur, ubi nos consolandi, ideo et hic utrumque est positum.* In der *expositio fidei christianae* 1530 schrieb er *opp. 4, 60: per fidem diximus remitti peccata quo nihil aliud volumus, quam dicere, solam fidem certum reddere hominem de remissis sceleribus. Ut enim sexcenties pontifex romanus dicat: condonata sunt tibi delicta, nunquam tamen quieta fit mens ac certa de reconciliatione numinis, nisi quum ipsa apud se videt ac credit citra omnem dubitationem, immo sentit, se absolutam et redemptam esse. Sicut enim fidem nemo potest nisi spiritus sanctus dare, sic etiam non remissionem peccatorum.*

2) Vgl. den schönen Sermon v. 1524 W W. 11, 153 ff. Dort S. 157: »in der Beichte hast du auch dies Vortheil, wie im Sacrament, dass das Wort allein auf deine Person gestellt wird. Denn in der Predigt fleucht es in die Gemeinde dahin, und wiewohl es dich auch trifft, so bist du sein doch nicht so gewiss; aber hier kann es niemand treffen, denn dich allein. Solltest du aber nicht herzlich froh werden, wenn du einen Ort wüsstest, da Gott mit dir selbst reden wollte?«

3) W W. 11, 165.

4) In d. *formula missae* v. 1523, bei Richter, evangel. Kirchenordnungen 1, 5.

schen Abschiede von 1526 die Beichte dem Christenvolke dringend empfohlen [1]), so hiess es in der kursächsischen Visitationsordnung von 1528 geradezu: »man soll auch Niemand zum heil. Sacrament gehen lassen, er sei denn von seinem Pfarherr insonderheit verhört, ob er zum heil. Sacrament zu gehen geschickt sei« [2]); und dieselbe Bestimmung lesen wir in den von Bugenhagen ausgegangenen Kirchenordnungen [3]). Das Bedürfnis führte dazu, dass man jene von Luther vorgeschlagene Erforschung und die Beichte zusammenfassend, ein Beichtverhör vor dem Sacramentsgenusse zu einer durchgängigen Ordnung machte, ohne doch damit die Freiheit der Christen beeinträchtigen zu wollen [4]). In der Predigt wie im Jugendunterrichte ward es nachdrücklich betont, dass eine irgendwie erzwungene Beichte vor Gott keinen Werth habe. Vorzüglich Luther warnte davor, sie wieder zur Last und zu einem Fallstricke für die Gewissen zu machen [5]), wie er denn auch 1538 bei der zweiten Ausgabe des Visitationsbuches hinzufügte: »wiederum diejenigen ungezwungen, zuvor so sie wohl berichtet im Glauben und in der Lehre Christi sind, so allein Gott beichten wollen und das Sacrament darauf nehmen; die soll man nichts weiter zwingen, denn es nimmts ein Jeder auf sein Gewissen« [6]). Und höher als die Beichte, das Thun des Menschen, stellte er stets die von Gott selbst durch den Mund eines Menschen gesprochene Ab-

1) Richter, ev. Kirchenordnungen 1, 52; den Beichtvätern, die Ungehöriges fragen würden, war Strafe gedroht. Vgl. dazu bereits die preussische Landesordnung von 1525, Richter a. a. O. S. 30. In dem ev. Rathschlag der Ansbacher v. 1525, Engelhardt, Ehrengedächtnis S. 133 heisst es noch: »Die Beichte, welche vor den Priestern geschieht, soll man für nichts Anderes halten als eine Rathforschung derer, die der göttlichen Dinge nicht wohl berichtet sind.«

2) Richter, a. a. O. S. 92. Melanthon schrieb 1528: *scripsi pastori,* (v. Königsberg in Franken) *ut rudes non gravet longo examine accessuros ad eucharistiam, neque tamen admittat inexploratos. Dicitur multos absolvi more Carolostadiano, et inexploratos admitti ad eucharistiam, quod fieri non est utile; C. R. 1, 995.* Die brandenburgisch-nürnbergische Visitationsordnung v. 1528 betonte die Privatbeichte nicht so sehr, stimmte aber sonst in der Lehre ganz mit den andern; Engelhardt, Ehrengedächtnis S. 180, 182.

3) Richter a. a. O. S. 111, 130.

4) Vgl. Lachmanns Katechismus bei Hartmann, älteste katechetische Denkmale S. 120.

5) Kurze Vermahnung zur Beichte, 1529. W W. 23, 85 ff.

6) *C. R. 26, 72.*

solution. In diesem Sinne schrieb er in den schwabacher Artikeln: »dass die heimliche Beichte nicht soll gezwungen werden mit Gesetzen, so wenig als die Taufe, Sacramente, Evangelium, sollen erzwungen sein, sondern frei; doch dass man wisse, wie gar tröstlich und heilsam, nützlich und gut sie sei den betrübten oder irrigen Gewissen, weil darin die Absolution, d. i. Gottes Wort und Urtheil gesprochen wird, dadurch das Gewissen los und zufrieden wird von seinen Bekümmernissen; sei auch nicht noth, alle Sünde zu erzählen; man mag aber anzeigen die, so das Herz beissen und unruhig machen.« In diesem Sinne vertheidigte das evangelische Bekenntnis heimliche Beichte und Absolution gegen die Schwarmgeisterei und wehrte die Misbräuche der römischen Kirche ab.

XII. Von der Busse.

Keine Lehre war so sehr von der römischen Kirche verunstaltet, wie die von der Busse; in keiner drückte sich die ihr eignende Werkgerechtigkeit so sehr aus, wie in dieser. Es ist deshalb auch sehr natürlich, dass sie keine andere so hoch stellte und so hartnäckig vertheidigte, wie diese. Die Theologen, mit denen die Reformatoren kämpften, sprachen sich auch hier viel vorsichtiger aus als ihre Vorgänger und als es z. B. in der gewöhnlichen Lehrunterweisung vor dem Volke geschehen mochte [1]); sie milderten Manches von dem Anstössigsten, wie z. B. ganz unverkennbar von Schatzgeier geschah [2]); aber auch, was sie dann noch lehrten, und zwar in der gewissen Ueberzeugung und mit der ausdrücklichen Erklärung, dass es Lehre ihrer Kirche sei, war nichts weiter als Selbstgerechtigkeit.

Die Busse ist nach dem Ausdrucke des Hieronymus [3]) das zweite Brett nach dem Schiffbruche, oder wie Berthold sagt,

1) Ich nenne Eck, *de poenitentia et ejus partibus, libri IV* von 1522, *opp. contra Ludd. 1, 137ᵇ sqq.; Roffensis, assert. luth. conf. p. 132 sqq.;* Tewtsche Theol. S. 491 ff.

2) *Schatzgeier, scrutinium div. script. p. 62ᵇ sqq.: de exordio verae poenitentiae.*

3) Vgl. oben S. 251.

eine Arzenei wider den anderen Fall und neue Wunden der getauften Menschen. Die Taufe versetzt den Menschen in die Gemeinschaft Jesu Christi, macht ihn zu einem Gliede seines Leibes; aber es bleibt in seinem Leibe der Zunder der sündlichen Neigung, *fomes peccati.* Wenn der Geist diesen Neigungen nun nachgiebt, sich überwältigen lässt und in Todsünden geräth, so entfällt der Mensch jener seligen Gemeinschaft wieder, verliert die in der Taufe erhaltenen Gnadengaben Gottes, und wird ein todtes Glied an dem Leibe des Herrn [1]). Er ist, was von uns wohl beachtet sein will, reichlich so schlimm, ja noch schlimmer daran, als vor der Taufe; denn die Todsünden, die er begann, bestanden ja darin, dass er selbstbewusst in die Sünde einwilligte und mit Wissen Gottes Gebot übertrat. So ist er, der sein in der Taufe abgelegtes Gelübde gebrochen hat, zwiefacher Strafe werth; er ist von dem Verdienste Christi abgeschieden, steht unter dem Zorne Gottes und hat die ewige Verdammnis wie auch göttliche Strafen zu erwarten. Aus diesem elenden Zustande führt nur Ein Weg, der harte und gefährliche Weg der Busse. Wie der Mensch mit Einwilligung und Wohlgefallen die Sünde begangen hat, so muss er sie dergestalt bereuen, dass er über seine Sünde Unwillen und Misfallen, Unlust und Leid empfindet. Wenn dies geschieht, ist der Feind Gottes ausgetrieben. Nun kann es vorkommen, dass die Reue so gross ist, dass wegen ihrer schon Sünde und ewige Pein vergeben, ja auch alle Flecken, zeitliche Strafen und Schulden ganz aufgehoben werden. Aber Niemand weiss, ob seine Reue hierzu schon gross genug ist. Darum ist dieser Weg der gefährlichere; der leichtere und zuverlässigere ist der der sacramentlichen Busse, weshalb er auch nur solchen und nur so lange als erlassen erachtet werden kann, welchen und

1) Bertholdt sagt zwar S. 491: »nachdem aber getawffter mensch worden ist ain glid christi, der noch sein hawp ist, wiewol er durch sein sünd ain versert vnd halbtod glid worden, mag doch dasselb versert glid, dieweil es noch vom leib christenlicher kirche nit gar ist abgesniten, von christo als seinem hawp guot einflüss empfahen, dadurch er gesund und gnad, so er verloren hat, wiederumb findet.« Aber er spricht dann gleich wieder vom geistlichen Tode des Sünders. Die röm. Theologen nahmen es ja mit diesem auch vor der Wiedergeburt nicht genau, sondern sahen in ihm nur eine im Leibe wurzelnde Krankheit.

2) Ueber die Todsünden vgl. z. B. Tewsche Theol. S. 249 ff. Der Ungetaufte sündigt gegen Gott den Vater, der Getaufte gegen den Sohn, der Verstockte gegen den heil. Geist.

wie lange ihnen bei herzlicher Reue die Möglichkeit des Sacramentes abgeht [1]).

In dem von Christo eingesetzten Busssacramente hat die Kirche seit der Apostel Zeiten drei Theile unterschieden: die Reue des Herzens (*contritio cordis*), das Bekenntnis des Mundes oder die Beichte (*confessio oris*) und die Genugthuung der Werke (*satisfactio operum*). Nur in dieser Vollständigkeit erwirkt das Sacrament dem Menschen das ganze Heil.

Dies Sacrament bezieht sich nur auf die Todsünden, die der Mensch begangen hat, nicht auf die erlässlichen und nicht auf die Erbsünde, so dass er diese letztere auch nicht zu bereuen hat [2]). Die Reue, der Anfang des Sacramentes, ist Schmerz über die begangene Sünde. Sie geht hervor aus der knechtischen Furcht, was als ein unantastbarer Hauptsatz von den römischen Theologen mit grösster Hartnäckigkeit vertheidigt ward. Auch der Sünder kann schon wahre Reue, die man allerdings von der würdigen noch unterscheiden muss, haben [3]). Zur genügenden Reue freilich kommt er aus natürlichen Kräften nicht; die wird nur durch die eingegossene Gnade gewirkt. Aber etliche Reue ist ihm doch möglich und entsteht durch die Folgen der Sünde, durch das Uebel. Er empfindet das Leiden und beweint deshalb die Sünde mit dem Verlust der Seligkeit. Das Licht seiner Vernunft hält ihm vor, wessen er sich beraubt hat, und der Glaube, d. h. der ungeformte, zeigt ihm

---

1) Tewtsche Theol. S. 504; *Roffensis l. l. p. 133: duobus modis ecclesia credit peccatores Deo posse reconciliari; altero per ingentem et acerbum dolorem, nondum absolutionis suscepto sacramento; altero per susceptionem sacramenti, dolore nonnullo praecedente. Utroque certe modo suam paratus est Deus elargiri gratiam; secundus tamen modus facilior est et peccatori securior. Nam quanta non suscipienti sacramentum absolutionis poenitudo suffecerit, explicatu difficile est; 150, 155.*

2) Tewtsche Theol. S. 503: »die rew ist not wider würchlich sünd, nit wider die erbsünd; an derselben sollen wir wol missualen haben, daz sy durch Adam begangen ist; der auch solch sünd an stat sein vnndt des ganzen menschlichen geschlächts berewt hat, sonnst ist kainem menschen not sein erbsünd zeberewen noch zepeychten, nachdem er dorjnn nichts tätlichs gehandlt, sonder dieselb sünd in seinem fleysch gefunden vnd ererbt hat. All ander sünd vnd tödlich sol der mensch berewen, als uil er mag.«

3) *Roffensis assert. luth. conf. p. 155*; Tewtsche Theol. S. 505: »zwischen warer rew vnnd wirdiger rew ist vnderschid. Judas hat sein sünd bereut warlich aber nit wirdiklich. Petrus hat pitterlich gewaint, domit sein sünd berewt warlich und wirdiklich.«

die göttliche Gerechtigkeit und das furchtbare Gericht, wodurch er in Furcht und Reue fällt [1]). Diese aus der Furcht entstehende Reue, in der die Liebe noch nicht wirkt, heisst Halbreue (*attritio*) und sie reicht noch nicht hin, um den Menschen gerecht und Gott wohlgefällig zu machen. Doch wird vor der Beichte noch keine andere von ihm erfordert [2]), denn schon sie ermahnt ihn, der Sünde zu entsagen und williglich zu beichten und erwirbt ihm so, dass Gott ihm in Gnade begegnet und seinen Mangel ausgleicht. Dies geschieht im Sacrament der Busse, in welchem Gott durch seinen Diener, den Priester, dem er die Gewalt übertragen hat, die Sünde völlig vergiebt. Ehe die Vergebung eintreten kann, muss die vollkommene Beichte, das Bekenntnis des Mundes, vorhergehen. Dann aber folgt auch die Absolution, die Lossprechung von aller Sündenschuld. So erreicht der Sünder durch das Sacrament der Busse die göttliche Gnade, die in demselben sich ihm mittheilt; er wird wieder ein Glied am Leibe Christi. Die Liebe wird ihm eingegossen und dadurch seine Reue wie die andern Tugenden formirt, gestaltet; die Halbreue wird zur vollen Reue,

---

3) Tewtsche Theol. S. 501, 502; von diesem Glauben s. oben S. 32 ff. *Roffensis l. l. p. 158—159;* dazu *155*: *ego non dubito, quin vere doleat aliquando peccator, quando non ex charitate dolet. Nam ut quis citra charitatem, id quod omnibus apertissimum est, vere dolet et deflet charorum amissionem aut jacturam alicujus rei pretiosae, sic potest peccator mortem et damnationem animae propriae coelestisque regni dispendium citra charitatem lugere. Potest enim ipsum rationis lumen peccatori perspicuum reddere et ante oculos ponere, quantam ex ea re jacturam sit perpessus. Quod si vere lugeat et doleat ex corde, non est ob id censendus hypocrita. p. 169: veram contritionem saepe diximus neminem absque gratia possidere posse. Sed timorem et concussionem et dolorem, quem dicunt atterentem, quis non intelligit, plerumque priores esse gratia. — Neque dubium est, quin illa poenitentia, quae charitatem antecessit, vera fuisset poenitentia, simul et salutaris, quamquam non adhuc ex condigno meritoria.* Tewtsche Theol. S. 492. *Eck opp. c. Ludd. 1, 141b, 151b;* er sagt *142a*: *fatemur tractionem patris praecedere poenitentiae initium in revertente; sed aliud est movere et trahere, aliud gratiam et charitatem largiri*; und dann gleich mit Berufung auf Chrysostomus: *quum nos prompto paratoque animo ad suscipiendam gratiam exhibemus, tunc multas nobis offert salutis occasiones.*

1) *Roffensis l. l. p. 193*: *non nostri contritionem exigunt a confessuro, sed attritionem solam. Tantum volunt, ut nullum obstaculum ponatur ex illius parte, qui sit absolvendus, jubentque, ut quanquam dolor noster haudquaquam suffecerit, speremus tamen ob eam potestatem, quam sacerdoti Christus donavit, nos esse solutos.*

zur willigen, freudigen (*contritio*). Mit der Absolution ist nun zwar das eigentliche Sacrament vollbracht, aber es ist doch noch nicht Alles geschehen, was für den Menschen nöthig war. Es zeigt sich eben hier der Unterschied in der Wirkung zwischen dem Taufsacramente und dem Busssacramente [1]). In beiden Sacramenten werden alle Sünden und ewigen Strafen aufgehoben und zwar von wegen des Verdienstes Christi. In der Taufe aber geschieht das Mehrere, dass dem Menschen auch noch alle zeitliche Schuld abgenommen, alle an ihm haftenden Flecken der Sünde abgethan, alle zeitlichen Strafen erlassen werden. Das fehlt bei der Absolution. Der Weg der Erneuerung ist schwieriger, denn der wieder abgefallene Mensch hat schwerere Sünde durch seine Einwilligung begangen, als die Erbsünde war. So erlässt ihm denn Gott wohl in der Absolution die Sündenschuld und die Strafen der Ewigkeit, denn er ist barmherzig; aber er ist auch gerecht, und darum verlangt er zeitliche Strafen und Busse für alle begangenen Sünden und zur Austilgung der durch die Sünde im Menschen verursachten Verunreinigung und Verwundung [2]). Diese Genugthuung muss völlig sein; »die Busse muss erfüllt werden bis auf den letzten Quadranten.« Solange noch ein nicht abgewaschener Flecken am Menschen ist, geht er nicht in das Himmelreich ein. Hier besteht also auch ein grosser Unterschied zwischen den Menschen, die einander sonst, was Erlassung der Schuld und ewigen Strafe betrifft, alle gleich stehen. Wer viele Sünden begangen hat, muss natürlich auch um so mehr büssen und um so grössere Genugthuung leisten. Um nun Gewissheit darüber zu erlangen, dass Busse und Genugthuung eine hinreichende sei, hat man sich an die Priester zu wenden und von ihnen, den kundigen, sie sich auflegen zu lassen. Was sie rathen und befehlen, soll man mit willigem Gehorsam thun, um so, nachdem man Alles bezahlt hat, als ganz rein in den Himmel eingelassen zu werden. Man sei nicht lässig, denn was man hier versäumt oder

1) Tewtsche Theol. S. 494 ff.

2) *Roffensis, assert. luth. conf. p. 165 sqq.* Tewtsche Theol. S. 517 ff., vgl. 500: »wiewol wir glawben mögen, daz durch rew die sünd vergeben sey in krafft des leiden Christi, der für vns vnd vnser sünd gestorben, vnd vns domit von ewigem tod erledigt auch gnugthan hat, sollen wir doch daneben glawben, daz vns Christus nit blos on vnser mitwürchung hat wellen erledigen, als sollten wir nichts darzuoe thuon; sonder er hat vns beuolhen mit jm mitleydig ze seyn, vnd vnser kreutz nach jm zetragen, vnser schuld vnd mail helfen abzewischen.«

nicht mehr büssen kann, muss man im Fegfeuer büssen; und zwar sind die Hauptwerke, auf die es hier ankommt, Beten, Fasten und Almosen, denen durch Christi Verdienst die Kraft verliehen wird, als vollkommene Genugthuung vor Gott zu gelten [1]). Wieviel von solchen Genugthuungswerken für jede Todsünde und für die Gesammtheit derselben zu vollbringen sei, haben die alten Väter mit grosser Weisheit, ja »ohne Zweifel aus Eingeben des heil. Geistes« taxirt und festgesetzt. Die Busskanones bezeugen es. Aber der Leute Andacht ist dieser Zeit erloschen, wodurch die strengen Kanones abgekommen sind. Es wird jetzt als Genugthuung zur Bezahlung und Abwaschung sündiger Flecken und Schulden gemeiniglich geringe Busse aufgesetzt nach Willen der Beichtkinder, denen deshalb im Fegfeuer desto mehr Pein bevorsteht [2]). So lehrte man von der Busse: und die übeln Sätze vom Fegfeuer und dem Ablasse, der Erlassung jener Werke der Genugthuung um einer kirchlichen Leistung willen, woraus man dann Erlassung der Sünden selbst machte, sprossten wie üppiges Unkraut aus solchem unreinen Boden hervor.

Die römischen Theologen nannten die eben entwickelte

---

1) *Eck, opp. c. Ludd. 1, 175b: oratione propitiatio Dei quaeritur, jejunio concupiscentia carnis extinguitur, eleemosynis peccata redimuntur, simulque per omnia Dei imago in nobis renovatur, uti illa latius explicantur per catholicos doctores et patres. — Hoc pro certo haberi volumus, nullum hominem potuisse satis facere pro quocunque peccato mortali; sed quia Dominus noster, Jesus Christus, passus est pro peccatis nostris et redemit genus humanum, omnis nostra satisfactio habet suam vim a merito benedictae passionis suae; itaque omnis nostra sufficientia ex Deo est. — Opera bona, ut majoris sint apud Deum efficaciae, a sacerdote, vicario Dei, injunguntur.* Und *176a* zu Ps. 32, 1: *tunc remissae sunt iniquitates, quando Deus iratus remittit culpam; quando autem orationibus, jejuniis aut eleemosynis placatus Deus non aliam requirit poenam, tunc tegit peccata; quia sic in omni opere Dei concurrit misericordia et justitia, misericordia ignoscendo culpam, justitia infligendo poenam satisfactione diluendam.*

2) Tewtsche Theol. S. 521. Vgl. schon die *Summula Raimundi* v. 1508 *X 1b*, wo auch von der durch die menschliche Schwäche bedingten Verwandelung der *poenitentia canonica* in die *p. arbitraria* die Rede ist: *quia humana natura ex nimia fragilitate est ita infirma et debilis, quae non sufficit hoc adimplere, ergo poenitentia est nunc arbitraria et voluntaria, quae stat in voluntate confessoris, — scilicet quod ille est ibi judex loco Christi et injungit poenitentiam secundum proprietatem personae.*

Lehre von der Busse, die im Leben noch viel mehr im Sinne der gemeinsten Werkgerechtigkeit ausgedeutet und angewandt ward, eine der wichtigsten und für den Christen heilsamsten. Luther dagegen zählte den Tag zu den seligsten seines Lebens, an welchem er von Staupitz gehört hatte, dass die wahre Busse erst da anfange, wo die Scholastiker sie aufhören liessen, und dass sie nicht in der knechtischen Furcht, sondern in der Liebe zu Gott ihre Wurzel habe [1]). Das kirchliche Busswesen war ihm zu einer aufreibenden Gewissensmarter geworden. Wenn er in der Angst seines Herzens beichtete, so verwiesen ihn die tröstenden Beichtväter auf seinen tiefen Bussschmerz, sein gründliches Sündenbekenntnis; aber der feste Grund, den sie ihm damit geben wollten, entschwand ihm durch die Stimme des Gewissens unter den Füssen; er fand keine Ruhe. Der sichere Sünder giebt sich zufrieden bei seinem vermeintlichen Unwillen über die Sünde und hält diesen wohl noch für etwas Verdienstliches; aber eben seine Zufriedenheit ist ein Zeichen davon, dass solcher Unwille keine Reue oder Busse war. Wenn dagegen das Gewissen erwacht ist, so schärft sich sein Auge; bei jedem Blicke in das Herz erkennt es tiefere und feinere Sünde: es muss sich selbst verurtheilen, indem es sieht, dass auch die auferlegten Busswerke keine Genugthuung sind. Der Gedanke, dass der Schmerz, den es empfindet, etwas Gutes sei, worauf man sich verlassen dürfe, kann in einem solchen nicht aufkommen. Es findet keinen Frieden; das Ende einer solchen Selbstprüfung und Selbstverurtheilung ist, wenn keine andere Hülfe kommt, die Verzweifelung [2]). Weil Luther dies erfahren hatte, verwarf er das gesammte bisherige Busswesen, es führe nicht zum Frieden mit Gott; es sei von Anfang bis zu Ende Selbstrechtfertigung und vernichte also das Werk Christi; es lehre die Sünde nicht wirklich kennen, sondern verführe zur Heuchelei. Zur wahren Sündenerkenntnis und zum wirklichen Hasse der Sünde als solcher, als Uebertretung des heiligen Willens Gottes und nicht blos als Ursache von mancherlei Uebeln, komme der Christ vom Glauben, von der Liebe zu Gott, aus.

Die Liebe zu Gott ist der Anfang der rechten Busse, predigte Luther von nun an unablässig [3]). Doch dies Wort will

1) de W. 1, 116. Vgl. über Staupitzens Lehre von der Busse jetzt: *Joh. Staupitii opp. ed. Knaake 1, 15 sqq.*

2) Einleitung 1, 37; dazu *opp. v. 1, 174 sqq.*

3) Vgl. *opp. 12, 86* in der Erklärung der Gebote von 1516; er

erklärt werden, um nicht Misdeutungen zu verfallen, wie schon zu Luthers Lebzeiten geschah.

Die römische Theologie hatte die Busse zu einer Reihe von Handlungen gemacht, durch welche der Mensch sich den Zugang zu Gott bahnen und dann mit Hülfe der Gnadeneinflüsse sich gerecht und rein machen könnte [1]). Dabei bezeichnete man bald die ganze dreigetheilte Sacramentshandlung mit dem Ausdrucke *poenitentia*, bald, und dies war im Volke das häufigere, nur die genugthuenden Werke, den dritten Theil [2]). Luther hielt dem entgegen: eine Anbahnung der Gemeinschaft mit Gott seitens des Menschen ist nicht möglich; der Mensch kann sich nicht gerecht machen, sondern wird gerecht durch Gottes Gnade um Christi willen; und was er thut als gerechtfertigter, ist kein Werk einer von Gott verlangten Genugthuung, sondern freie Frucht des neuen Lebens. Die sogenannte Halbreue (*attritio*), zu welcher der Mensch aus eigenen Kräften durch Betrachtung der Sünde und ihrer Folgen sich soll erwecken können, ist nichts Anderes als eine Galgenreue [3]). »Dabei empfindet man keinen Schmerz über die Sünde, sondern über deren Strafe, und hat nur daran Misfallen, dass Gott die Sünde nicht gefällt; man möchte in Wahrheit, dass Gott die Sünde lieb hätte. Der natürliche, sündige Mensch kann gar nicht anders; die ihm eignende Selbstliebe treibt ihn, Gott und dessen Gerechtigkeit zu hassen, weil sie seiner Sünde feind ist. Wer also in diesem Zustande sich einbildet, dass er die Sünde

---

predigt am St. Matthäus Tag: *sunt quinque facienda pro sanctificatione festi, scilicet audire missam, audire verbum Dei, orare, offerre secundum aliquos et conteri de peccatis. — Quintum quod est maximum et omnium primum, scilicet reconciliari Deo per examinationem conscientiae et contritionem peccatorum. Haec autem contritio sic paranda est, ut non tantum ex odio, quantum ex amore procedat;* mit weiterer nicht unbedenklicher Ausführung. *Opp. v. 2, 210* v. 1518.

1) Man legte grosses Gewicht darauf, dass es heisse: *poenitentiam agere.*

2) *opp. v. 1, 348.* Prierias schrieb: *tripliciter poenitentia dici consuevit; primo scilicet, ut est virtus quaedam, cujus objectum est peccatum sub ratione emendabilis, actus vero ejus est dolor voluntatis de peccato, ipsa vero est habitus moralis, eliciens dictum actum respectu praedicti objecti. Secundo vero poenitentia est sacramentum, cujus partes sunt contritio, confessio et satisfactio. Tertio accipitur vulgariter pro satisfactione injuncta a sacerdote et omni carnis mortificatione.*

3) *opp. v. 1, 184* v. 1516; *1, 332* v. 1518. *Staupitz l. l. 1, 16.*

bereue und bussfertig sei, täuscht sich. Die wahre Busse beginnt erst, wenn der Mensch gerechtfertigt ist, denn es ist unmöglich, etwas mit vollem, ernstem Hasse zu hassen, wenn man nicht sein Gegentheil zuerst liebt. Die Liebe ist immer früher als der Hass; der Hass entspringt natürlich und von selbst aus der Liebe und so entsteht der Eifer, d. h. die zürnende Liebe, der Hass des Bösen wegen des Guten« [1]). Die Busse soll süss sein und auf Grund dessen, d. h. des geschmeckten, beseligenden Heiles, sich zum Zorne gegen die Sünde wenden. Kurz die rechte Busse ist Sinnesänderung [2]); und die kann der Mensch nicht selbst wirken, sondern sie wird in ihm von Gott gewirkt; dass er bussfertig wird, ist eine Gnadengabe Gottes [3]). Diese Sinnesänderung ist aber nicht auf Ein Mal vollendet. Sie beginnt da zu sein mit dem Glauben. Sowie der Mensch die im Worte ihm dargebotene Gnade gläubig ergreift, hebt er an in Kraft des sein Herz erneuernden heil. Geistes Gott zu lieben und daraus fliesst von selbst aufrichtiger Schmerz über seine Sünde. Aber er lebt noch im Fleische und die Sünde lebt noch in seinem Herzen. So bezieht sich der Schmerz über die Sünde nicht auf ein ganz hinter ihm Liegendes, sondern auf ein stets Gegenwärtiges; dieser Schmerz kann im Christen gar nicht aufhören; sein ganzes Leben muss eine unaufhörliche und stete Busse sein. Und die Sünde in seinem Herzen stört und schwächt auch fortwährend die Liebe zu Gott, so dass sich bei strenger Selbstprüfung wenige oder gar keine Christen finden werden, die von sich sagen können, dass sie aus reiner Gottesliebe und ohne allen Zwang ihre Sünden bereuen. Es müssen alle Christen beständig auch dafür Busse thun, dass sie noch nicht die rechte Busse

---

1) *opp. v. 1, 334: sic odium peccati et detestatio vitae praeteritae nulla cura, nullo labore quaesita veniunt sua sponte; alioquin perversissimo ordine et nunquam profuturo studio quaeritur amor justitiae per odium peccati, immo machina desperationis et dejiciendi animi est talis perversitas. Poenitentia enim debet esse dulcis et ex dulcedine in iram descendere ad odium peccati. Amor enim est vinculum perpetuum, quia voluntarium, odium temporale, quia violentum. Igitur persuade homini primum, ut diligat justitiam, et sine magisterio tuo conteretur de peccato, diligat Christum, et statim sui prodigus odiet se ipsum. 2, 14* v. 1520: *poenitentia eo est purior, quo est hilarior et jucundior. Cf. Staupitz l. l 1, 17.*

2) Luther betonte, dass *poenitentiam agite* eine irreführende Uebersetzung von *μετανοεῖτε* sei.

3) *opp. v. 1, 336.*

haben, sich vor Gott niederwerfen und ihn um Erbarmen anflehen [1]). Die wahre Busse ist eine innere, ist Sinnesänderung; aber eben weil sie dies ist, kann sie nicht ohne äussere Folgen sein, welche freilich nicht in einzelnen auferlegten Handlungen bestehen, sondern in einem ganzen neuen Leben [2]). Alle Aeusserungen desselben sind die Früchte der Herzensbusse. Wie bei ihr Liebe zu Gott das Erste ist und Schmerz über die Sünde das Zweite, so wendet sie sich auch nicht vorwiegend rückwärts, der Vergangenheit zu, sondern streckt sich nach vorwärts. Dagegen ist von einer Genugthuung gar keine Rede mehr; denn Gott verzeiht überhaupt nur um Christi willen, der für Alle und für Alles genug gethan hat. Wenn Gott also einem Menschen seine Sünden vergiebt, so verzeiht er sie ihm vollständig, und befreit ihn von Schuld und Strafe zugleich.

Redete Luther hier im Kampfe gegen Rom von Busse, so meinte er damit stets ein rechtes, Gott wohlgefälliges, Verhalten des Christen [3]). Von diesem stand es ihm fest, dass es nicht vorhanden sein könne, ehe nicht der Mensch selbst Gott wohlgefällig sei. Das muss man beachten, um zu sehen, dass sich fernerhin der Sprachgebrauch des Wortes Busse, *poenitentia*, und zwar allerdings noch unter Einwirkung der sehr umfassenden Bedeutung des Wortes in der römischen Theologie in etwas änderte, oder vielmehr, dass das Wort für verschiedene Vorgänge gebraucht ward, indem man dann nicht nur die ununterbrochene Selbstäusserung dieser neuen Gesinnung, sondern auch schon das Zustandekommen der letzteren damit bezeichnete. In dem leipziger Streite gegen Eck vertheidigte Luther seinen Satz, dass der Mensch aus sich auch zu dem Anfange einer heilsamen Zerknirschung nicht kommen könne, da er im innersten Herzen Gott feind sei. Den Anfang der Bekehrung müsse Gott machen und zwar geschehe dies, indem

1) Vgl. besonders *opp. v. 1, 335;* dazu *2, 16: nos continuam poenitentiam non semper agi a nobis pro debito dolemus et confitemur, ideo et poenitemus simul et non poenitemus satis.*

2) *opp. v. 1, 183: satisfactio illa, quam Johannes praescripsit Lucae 3, est totius vitae christianae officium; 334:* Nimmer thun die höchste Busse; *optima poenitentia nova vita. 2, 16: omnia justi opera sunt poenitentiae, i. e. mutationes et renovationes de die in diem.* Man denke an die ersten Thesen *1, 285* und *2, 137—141.*

3) *opp. v. 3, 273: poenitentia bonum opus est. De poenitentia enim salutari loquimur, non de poenitentia Judae aut damnatorum.* Aehnliches schon früher.

er durch die Predigt seines heiligen und unverletzlichen Gesetzes dem Sünder seine Sünde offenbare. So erschrecke er ihn und stürze seine Seele in den Abgrund der Furcht; und diese Erschütterung und Vernichtung der Zuversicht auf das eigene Können sei nothwendig; ohne sie sei eine Bekehrung gar nicht denkbar; aber dennoch sei diese knechtische Furcht noch keine heilsame; der durch das Gesetz Niedergeschmetterte und vor dem Zorngerichte des heil. Gottes Zitternde sei noch kein bussfertiger Sünder; denn im Herzen sei er doch demselben Gotte, vor dem er sich winde, feind. Aber wenn er wirklich gedemüthigt sei und seine Todeswürdigkeit erfahren habe, lasse der gnädige Gott auf den schreckenden Donner des Gesetzes die lockende Stimme des Evangeliums folgen, und indem er die Gerechtigkeit Christi und um deren willen Verzeihung anbiete, erwecke er den hieran Glaubenden aus dem Tode zum neuen Leben. Der so Wiedergeborene und in neuem Leben Stehende liebe Gott durch den heil. Geist; von da an hasse er von Herzen die Sünde als gottwidrig; jetzt sei er bussfertig. Wohl sei er auch noch nicht ohne Furcht; aber diese Furcht sei nicht die des Knechtes, sondern die des Kindes [1]).

In dieser Weise bezeichnete Luther den ganzen, Ertödtung und Wiedererweckung begreifenden, Vorgang der Bekehrung und unterschied davon scharf als ihm folgend die Busse, das Verhalten des Bekehrten gegen die Sünde. Und so machte er auch im nächsten Jahre den römischen Gegnern den Vorwurf, dass sie die nothwendige Voraussetzung der Busse, die durch Predigt des Gesetzes und des Evangeliums bewirkte Erneuerung des Menschen, ausser Acht gelassen hätten [2]). Aber er

1) Vgl. *opp. 3, 186: si non diligitur lex, contrarium ejus, peccatum non oditur. Ergo impossibile est poenitere ante dilectionem legis. — Concedo ergo, quod lex, recordatio peccatorum, intuitus poenarum possunt terrere peccatorem, sed nunquam faciunt poenitentem. — Poenitentia nondum est incepta, quando timor praecedit caritatem. Sed intrante caritate incipitur poenitentia id est amor justitiae et odium peccati. Si autem caritas non intraret, timor non operaretur, nisi majora peccata. — Dico et ego, habita caritate simul moveri hominem ad timorem Dei, et* s i c *incipi poenitentiam a timore in caritate; alioquin stat firma sententia, quod timor poenam habet, bonum non operatur, sed odit legem. — Non timore poenae, sed timore Dei poenitendum est, quod ille sit servus non mansurus in domo, hic autem filius et haeres.*

2) *Praeludium de capt. babyl. opp. ed. Jen. 2, 291*[b]*: magna res est cor contritum nec nisi ardentis in promissionem et comminationem divinam*

behauptete nun nicht, dass in dem Bekehrten die wahre, aus der Liebe zu Gott und seinem Gesetze fliessende Busse alsbald in ihrer Vollkommenheit vorhanden sei; vielmehr leugnete er es, wie wir bereits sahen, weil auch im Christen die Sünde noch lebe. Darum sei es auch für ihn noch nöthig, dass ihm immer wieder durch die Predigt des Gesetzes als in einem ungetrübten Spiegel seine Unreinigkeit gezeigt werde; darum finde sich auch in ihm noch Furcht, ja sie solle eben durch die Gesetzespredigt geweckt werden. Aber diese Furcht des Wiedergeborenen, der Gott als seinen gnädigen Vater kenne, unterscheide sich doch weit von der des noch Unbekehrten, der nur von einem zornigen Richter wisse. Sie treibe nicht von Gott weg und in die Verzweifelung, sondern mache den an sich Verzagenden nur um so begieriger nach dem schon von ihm erkannten und erfahrenen Heile, treibe ihn, das Wort von der Gnade in Christo mit um so festerem Glauben zu ergreifen. Predigt des Gesetzes und des Evangeliums, so lehrte Luther, ist aber in dieser Folge auch für den Wiedergeborenen noch ununterbrochen nothwendig, und so kann man unbedenklich sagen, dass seine Busse aus der Furcht hervorgehe und sich im Glauben vollende, denn diese Furcht des seine Sünden erkennenden Kindes beruht auf der Liebe [1]). Er lenkte also mit

---

fidei, quae veritatem Dei immobilem intuita, tremefacit, exterret et sic conterit conscientiam, rursus exaltat et solatur servatque contritam, ut veritas comminationis sit causa contritionis, veritas promissionis sit solatii, si credatur, et hac fide mereatur homo peccatorum remissionem. Proinde fides ante omnia docenda et provocanda est; fide autem obtenta contritio et consolatio inevitabili sequela sua sponte venient. Quare, etsi nonnihil docent, qui ex peccatorum suorum, ut vocant, collectu et conspectu contritionem parandam vocant, periculose tamen et perverse docent, dum non ante principia et causas docent contritionis, nempe divinae comminationis et promissionis veritatem immobilem ad fidem provocandam, ut intelligant, multo majori negotio sibi veritatem divinam esse spectandam, unde humilientur et exaltentur, quam peccatorum suam turbam, quae si citra veritatem Dei spectentur, potius refricabunt et augebunt peccati desiderium, quam contritionem parant.

1) W W. 27, 180, 194 v. 1520: »Derhalben obs wohl gut ist, von reuen, beichten, genugthun schreiben und predigen, so man aber nit weiter führet bis zum Glauben, sein es gewiss eitel teufelische, vorfuhrische Lehren. Man muss nit einerlei allein predigen, sondern alle beide Wort Gottes. Die Gebot soll man predigen, die Sunder zurschrecken und ihr Sund zu offenbaren, dass sie Reue haben und sich bekehren. Aber da soll es nit bleiben; man muss das ander Wort, die

dem letzten keineswegs zu der verworfenen römischen Lehre zurück, sondern blieb sich des Unterschiedes von ihr, die in dem Abgefallenen und Ungläubigen mit der durch eigene Betrachtung der Sünde geweckten Furcht die Busse beginnen lassen wollte, wohl bewusst und trug nur der Erfahrung Rechnung, dass auch der gläubige Christ noch kein vollendetes Gotteskind ist. Dazu aber kam es aber allerdings bald, dass man, wie z. B. schon von Melanthon geschah [1]), nicht nur den durch Gesetz und Evangelium gewirkten Schmerz des Wiedergeborenen über seine Sünde, sondern auch jenen Vorgang der Bekehrung allgemein mit dem Ausdrucke der Busse, *poenitentia,* bezeichnete. Melanthon berief sich hierfür später auf die Erfahrung aller wirklich durch Anfechtungen Geprüften, dass ein erschrocken Gewissen, sonderlich in den rechten grossen Aengsten, welche in Psalmen und Propheten beschrieben würden, nicht wissen könne, ob es Gott aus Liebe als seinen Gott fürchte, oder ob es seinen Zorn und ewige Verdammnis fliehe und hasse. Diese grossen Bewegungen des Herzens liessen sich wohl begrifflich unterscheiden, aber nicht in der Wirklichkeit und im Leben scheiden [1]). Aber wenn man nun auch als Theile der Busse (*poenitentia*) Reue (*contritio*) und Glaube, und zwar in dieser Ordnung nannte, so bezeichnete man doch nie den Reuigen vor dem Dasein des Glaubens als bussfertig, sondern

---

Zusagung der Gnaden auch predigen, den Glauben zu lehren, ohn wilchen die Gebot, Reu und allis Andre vorgebens geschieht. Es sein wohl noch blieben Prediger, die Reu der Sünd und Gnad predigen; aber sie streichen die Gebot und Zusagung Gottis nit aus, dass man lerne, woher und wie die Reu und Gnad kumme. Denn die Reu fliesst aus den Geboten, der Glaub aus den Zusagung Gottes; und also wird der Mensch durch den Glauben (an) gottliche Wort gerechtfertigt und erhaben, der durch die Furcht Gottes Gebotis gedemüthiget und in sein Erkenntnis kummen ist.« Ueber die nothwendige Predigt des Gesetzes vgl. in der Kirchenpostille W W. 7, 258 ff. 294 ff. L. sagte von Prierias, dieser kenne nur die *poenitentia initialis, opp. v. 2, 11,* und bemerkte gegen Eck: *aliud est praedicare poenitentiam, aliud incipere poenitentiam; aliud est praedicare bonum opus, aliud incipere bonum opus. Praedicator monet, terret, allicit, sed nihil sequitur, nisi gratia moverit voluntatem, opp. v. 3, 187.*

1) Vgl. meine Ausg. der *loci comm.* S. 261 ff. *Annot. in Genesin,* 1523; *C. R. 13, 778: primum est poenitentia, confundi conscientiam, id quod fit, quum audimus vocem Dei accusantem et coarguentem nos peccati.*

2) Symb. BB. S. 168 §. 9.

liess stets das Vorhandensein der Busse mit dem Eintritte des Glaubens beginnen. So blieb der wesentliche Unterschied des Zitterns wegen der Sünde und des wahren Schmerzes über die Sünde gewahrt, bei Anerkennung der Thatsache, dass der immer noch in Sünden lebende Christ in den Aengsten seines Gewissens, und zwar gerade wenn er durch das Gesetz Gottes seine Sünde recht erkennt, selbst nicht im Stande sein wird zu sagen, ob er aus Liebe zu Gott oder aus Furcht vor der Strafe und dem Gerichte der Sünde gram sei. Und es ist ja in der That beides stets zusammen. Der Anfänger im Glauben, dessen Herz vor Schrecken über seine Sünde zittert, weiss sich doch als Kind Gottes und empfindet als solches nicht blos die tödtende Furcht, sondern auch schon von der Liebe zu seinem himmlischen Vater entzündeten Abscheu gegen die Gesetzwidrigkeit; und der gefördertste Christ, der eine Freudigkeit zu Gott hat, wird, eben weil er die Tiefen der Sünde erkennt, doch auch durch die Stimme seines Gewissens in Schrecken und Furcht gesetzt vor dem Zorne des heiligen Gottes, der alle Sünde strafen will.

Luther sah sich durch die in der römischen Kirche herrschende Eigengerechtigkeit veranlasst, besonders die Predigt vom Glauben zu betonen. Von Reue und Busse redeten Viele, aber in falscher Weise, indem sie einmal nicht zeigten, woher denn die rechte Reue komme, sondern es so darstellten, als könne der Mensch sich selbst zu ihr erwecken, während doch nur Gott durch sein Gesetz das Herz des Menschen wirklich aufdecke und ihm seine wahre Sünde zeige; und dann indem sie diese Reue schon für etwas Gutes ausgäben, während sie doch, wo sie wirklich sei, den Menschen in Verzweiflung stürze und darin erhalte, bis Gott durch sein Evangelium den Niedergeworfenen wieder aufrichte. Darum helfe alle Predigt dem Menschen nichts, wenn man nicht bis zum lebendigmachenden Glauben fortschreite. Der Glaube vor Allem sei zu predigen. Aber Luther ward nicht immer richtig verstanden. Viele Prediger lehrten jetzt vom Glauben, zeigten aber nicht genugsam, wie man zu dem Glauben kommen solle. Sie predigten von Vergebung der Sünde, lehrten aber nicht zuvor die Sünde recht erkennen, so dass nun die Christen wähnten, sie hätten den Glauben, während es doch nur ein eingebildeter war; sie meinten Vergebung der Sünden zu besitzen und wurden sicher und furchtlos [1]. Dieser Unfug kam besonders bei der Visitation an den

1) Im Comm. z. Colosserbr. schrieb Mel. 1527 am Schlusse der Ein-

Tag. Ihm zu begegnen schärfte Melanthon mit Zustimmung Luthers und Bugenhagens den Geistlichen ein, »sie seien schuldig das Evangelium ganz zu predigen und nicht Ein Stück ohne das andere« [1]). Sie sollten fleissig und oft die Leute zur Busse ermahnen, Reue und Leid über die Sünde zu haben und zu erschrecken vor Gottes Gericht. Anhaltende Auslegung der zehn Gebote, des göttlichen Gesetzes, und Hinweis auf den göttlichen Zorn gegen die Uebertreter verlangte er. Dies sollte oft gesagt werden, dass die Leute nicht in falschen Wahn kämen und meinten, sie stünden im Glauben, so sie doch noch weit davon wären; und es sollte angezeigt werden, dass allein in denen der Glaube sein könnte, die wahrhaftige Reue und Leid über ihre Sünde trügen; wo keine Reue wäre, gäbe es nur einen gemalten Glauben.

Jetzt erhob sich das Geschrei, die Reformatoren seien zum römischen Irrthume zurückgefallen, indem sie wieder lehrten, dass die Busse mit dem Schrecken beginnen und aus der Gesetzespredigt hervorgehen müsste. Allein dieser Vorwurf verkannte die Sachlage. Wie die Reformatoren vorher denen begegnet waren, welche durch eigene Gedanken und Gefühle zur wahren Busse sich wecken zu können wähnten, so traten sie jetzt solchen entgegen, die in ähnlicher eigengerechter Selbsttäuschung durch ihre Gedanken zum rechten Glauben zu kommen meinten, ohne vorher sich selbst gestorben zu sein. Sie tadelten hier nicht die, welche von der Busse falsch lehrten, sondern die, welche gar nichts von ihr lehrten. Wider sie stellten sie fest, dass kein wahrer Glaube möglich sei ohne vorhergehende Erkenntnis der Sünde und ernstlichen Schrecken über sie; dass diesen nicht der Mensch selbst, sondern allein Gott wirke, und dass er ihn wirke durch die Predigt des Gesetzes. Sie sprachen es aus, dass die auf Reue abzielende Gesetzespredigt nicht nur einmal nöthig sei, sondern unaufhörlich auch für den Wiedergeborenen. Dabei ist allerdings zu beachten, dass Melanthon hier den Ausdruck Busse nicht blos von dem gesammten Vorgange der Bekehrung brauchte, sondern daneben auch von jenem dem Glauben vorangehenden durch das Gesetz gewirkten Schrecken über die Sünde. Dies konnte Anlass zu Misverständnissen geben;

leitung: *nunc multi fidem et remissionem peccatorum docent, poenitentiam non docent. At nihil est fides sine poenitentia, nisi mere somnium. Sic enim scripsit Esaias c. 66: ubi habitabis dominus? in spiritu contrito et humiliato.*

1) Vgl. ob. S. 348 Anm. 1. *C. R. 26, 51, 69.*

doch suchte er selbst dem gleich vorzubeugen, indem er für die Wirkung der Gesetzespredigt lieber den Ausdruck Reue und Leid brauchen wollte [1]).

Und noch ein anderer wenngleich verwandter Gegensatz erhob sich, vorzüglich durch Johann Agricola vertreten. Er wollte wohl Busse gepredigt haben, aber nicht durch das Gesetz. Die Busse beginne, wie Luther gelehrt habe, mit der Liebe zur Gerechtigkeit; nicht das Gesetz, sondern das Evangelium sei den Christen zu predigen. Doch auch hier fand ein Misverständnis der Lehre Luthers und eine Selbsttäuschung statt [2]). Denn Agricola stellte sich vor, wenn dem Sünder Leiden und Sterben Christi gepredigt werde, so erkenne er darin seine Sünde und werde zum Schmerze über sie bewegt. Er nahm, wiewohl er sich in dieser Zeit noch ziemlich unklar darüber aussprach, in dem unbekehrten Sünder schon einen gewissen Glauben an das Wort der Heilsverkündigung, das Evangelium an, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, woher denn dieser Glaube kommen solle. Seine Vorstellung vom menschlichen Herzen hatte eine Verwandtschaft mit der der römischen Theologen,

1) *C. R. 26, 71*: »man hat zuuor geleret, es seyen drey teil der Busse, Als nemlich Rew, Beicht vnd Genugthuung. Nu haben wir vom ersten teil geredt, das Rew vnd leid sol alleweg gepredigt werden, vnd das erkenntnis der sunde vnd Tödtung heissen rew vnd leid. Ist auch gut, das man diese wort: Rew vnd leid brauche, Denn diese wort sind liecht vnd klar zuuerstehen.« Er wollte damit die *contritio* wiedergeben; vgl. *p. 20: contritio est dolor de admisso peccato seu vere perhorrescere judicium Dei et sentire, quod sumus rei aeternae mortis. — Haec ipsa contritio vocatur mortificatio veteris hominis, vocatur etiam cognitio peccati, eamque Deus inmittit.*

2) Vgl. *C. R. 1, 914 sqq.*; Burkhardt, Luthers Briefwechsel S. 122, 125. *C. R. 1. 916: Islebius contendit Lutherum docuisse, quod ab amore justitiae poenitentia inchoari debeat. — Ego respondi paucis, oportere terrores in animis existere ante justificationem et in his moeroribus non discerni facile posse amorem justitiae et timorem poenarum, praesertim quum ego non dixerim de simulatione poenitentiae, sed de terroribus divinitus incussis. Fatetur hoc Islebius, sed ait, a fide minarum inchoandam esse contritionem. — Ego respondi, a fide minarum terrores non esse separandos; quid aliud est fides minarum quam pavor? — Lutherus sic altercantibus nobis diremit controversiam: sibi placere, ut fidei nomen tribuatur justificanti fidei et consolanti nos in his terroribus; fidem generalem sub nomine poenitentiae recte comprehendi.* Ein Beispiel der Busspredigt Agricolas in den nicht ungeschickten Predigten über den Colosserbrief, die er 1526 in Speyer hielt, und die, von Luther übersehen, herausgegeben wurden; A 6b: »Wenn Dauids son geprediget wird,

die ja auch den Anfang der Busse in dem Vermögen des Menschen suchten, und eben deshalb durfte er sich auch nicht auf Luther berufen, der von dem Ursprunge der Busse aus der Liebe zur Gerechtigkeit und dem Gesetze erst bei dem wiedergeborenen Menschen geredet hatte, welcher durch die Predigt des Gesetzes und des Evangeliums zur reuevollen Zerknirschung und zum rechtfertigenden Glauben gekommen ist [1]).

Doch dieser ganze Streit kam noch nicht an die Oeffentlichkeit und berührte die Gemeinde im Ganzen und Grossen nicht. Hier folgte man der Lehre Luthers und Melanthons, wie es z. B. in den brandenburg-nürnbergischen Visitationsartikeln heisst, die Busse sei »über die erkannten Sünden Leid tragen, Gottes Zorn fürchten und Hülfe suchen,« und das heil. Evangelium könne man nimmermehr mit Frucht und Nutzen predigen, wo nicht zuvor die Busse gepredigt und im Werke sei [2]). Wie in der Taufe, »dem Zeichen der Busse,« der alte

---

so wird ynn Christus namen Bus geprediget, denn eben wie Christus fur der welt vnd sein selbs augen am Creutz henget, vermaledeyet von got vnd allen engeln, Also das yhn auch der spruch des gesetzes trifft, Vermaledeyet sei von gotte, der am holtz stirbt, auf welchen der teuffel alle seine gifft ausspeyet, der tod versucht seyn heil, die helle schreckt, Gottes zorn druckt yhn, vol bluts, verwundt vnd hesslich anzusehen eusserlich, Also sind aller menschen hertzen gestalt fur gottes augen ynnerlich. Wenn man nu sagt, Siehe mensche, so gros war deine sunde, das gottes son, Davids son ym fleisch werden musste, dieselbigen hynzunemen, den gottes zorn von dir abzuleynen, So erschrickt er fur yhm selbs, erkennt seinen jamer, vnd wolt gerne nicht also sein vnd büsset. Wenn man nu weiter predigt, verzage drumb nicht, mensche, ob du wol eyn solchen grewel bey dir findest, denn sihe uber dich, der also tief erniddert ist worden, Davids son, welchs dir gilt, der ist auch gottes son, Er bleybet nicht also geschmehet, denn eyn zeitlang, Gott hat auch kein missfall an dem hesslichen spiegel seins sons ynnerlich, ob er yhn wol sincken vnd verterben lesset eusserlich, Er reisset yhn widder eraus, vnd schlecht durch yhn dem tod die zehne aus, nympt den teuffel vnd der hellen allen yhren gewalt, vnd setzet yhn zu seiner rechten hand, vnd gibt yhm einen namen vber alle namen. Wie er nun diesen grewel seines sons nicht tadelt, Also wil er dir den grewel deines hertzen auch scheenken vnd vmb seyns sons willen, der nun furthin dein ist mit allen seinen gutern, zuguthalten vnd zudecken, Das ist vergebung der sunde predigen.« Agr. kam fernerhin öfter auf die Bekehrung, aber nie redete er dabei vom Gesetze; vgl. C 4b, 7b, D 6b ff., G 6b ff. Besonders beachtenswerth ist der Brief *C. R. 1, 905.*

1) Vgl. Frank, Theol. der Concordienf. 2, 246 ff.

2) Vom Gesetze wird gesagt: »dass es den Fluch über die Sünder

Mensch von Gott ertödtet und ein neuer wiedererweckt sei, so thue Gott auch an dem, der nach der Taufe wieder gesündigt habe, durch sein Wort, durch Gesetz und Evangelium. Die Busse sei also nicht nach der Lehre des Hieronymus ein neues, zweites Brett nach dem Schiffbruche, sondern eine stetige Erneuerung der Taufe, eine bewusste Fortsetzung und Verwirklichung des da Begonnenen. So hatte Luther von Anfang an gelehrt, von Melanthon in den *Locis* unterstützt [1]); so schrieb er jetzt im Katechismus, wo er von der Busse bei dem vierten Hauptstücke handelte: »und hie siehest du, dass die Taufe beide, mit ihrer Kraft und Deutung begreift auch das dritte Sacrament, welches man genennet hat die Busse, als die eigentlich nichts anders ist denn die Taufe;« und hieran schloss sich Melanthon bei der Abfassung des Artikels im Bekenntnisse an, wo er Busse nicht gleichbedeutend mit der Reue oder der gottgewirkten Furcht vor dem Zorne Gottes nahm, sondern diese als den ersten Theil der Busse fasste, welche erst dann das werde, was sie sein solle, wenn der Glaube hinzukomme, so dass man noch nicht den von Furcht Erfassten und Zerknirschten, sondern nur den zum Glauben Hindurchgedrungenen bussfertig nennen könnte. So ward durch den 11. und 12. Artikel die gesammte römische Lehre von dem Sacramente der Busse berichtigt, denn auch gegen den dritten Theil, die Genugthuungswerke, richtete sich die ausdrückliche Bemerkung, dass das Thun des immer der Busse bedürftigen Christen in keiner Weise ein genugthuendes sei, sondern seine rechte Stellung finde als nothwendige und unausbleibliche Frucht der wahren rechten Busse, der aufrichtigen Sinnesänderung.

Es ist selbstverständlich, dass wer über die Rechtfertigung im Irrthume war, auch über die Busse nicht richtig lehren konnte. Wir dürften deshalb Fehlerhaftes in diesem Lehrstücke auch ohne weitere Belege bei Theologen wie Karlstadt und Zwingli voraussetzen; erinnern wir uns z. B. nur daran, wie der letztere von der Sünde, vom Glauben, vom Wirken Gottes ohne äussere Mittel wie das gepredigte Wort lehrte. Doch

führt, woraus uns der verborgene Zorn Gottes offenbar wird; so wir also durchs Gebot die Sünde erkennen und darob eine herzliche Reue haben, darnach durch den Fluch den Zorn Gottes im Gewissen empfinden und uns von Herzen vor seinem Gericht fürchten, so stehen wir recht in der Busse.« Engelhardt, Ehrengedächtnis S. 179—180. Auch hier wird nicht genug zwischen Reue und Busse unterschieden.

1) Vgl. *opp. v. 1, 412 sqq.;* W W. 21. 229 ff.; auch 30, 371.

fehlt es auch nicht an ausdrücklichen Stellen, aus denen ersichtlich ist, dass er das Verhältnis von Gesetz und Evangelium zu einander wie Wesen und Bedeutung jedes von ihnen nicht richtig fasste [1]) und demgemäss auch von der Busse eine ungenügende Vorstellung hatte [2]). Aber hierüber kann es nicht zum Streite zwischen ihm und den deutschen Reformatoren und seine Anschauung hat hier kaum einen Einfluss auf die Gestaltung des Bekenntnisses geübt.

Anders stand es mit den Wiedertäufern. Sie hatten, unter dem Volke Deutschlands hin und her ziehend, Sätze verbreitet, die mit Recht viel Aergernis gaben. So lehrte Denk, der neue Mensch, der geistig Gewordene, sündige nicht mehr; »denn so hoch mag die Anfechtung nicht sein im Auserwählten, der Widerstand und Sieg ist noch viel stärker« [3]). Ein anderer Täufer stellte die Behauptung auf, es seien Etliche in dieser Zeit ohne Sünde, und der sei hie ein Kind Gottes, der weder auswendig noch inwendig Bosheit an ihm finde [4]); und in Strassburg hörte man aus solchem Munde die Aeusserung: keiner, der den heil. Geist empfangen habe, könne sündigen [5]). Wieweit diese Irrlehre sich in den Täufergemeinden verbreitet hatte, lässt sich nicht genau verfolgen; Häupter der Secte hegten sie und sie erwuchs ganz naturgemäss aus den Voraussetzungen von Leuten, welche behaupteten, die Gemeinde der Vollkommenen und Heiligen zu bilden, wie im engen Zusammenhange damit der andere Irrthum, dass der, welcher durch die Wiedertaufe in die Gemeinde der Heiligen aufgenommen und dann abgefallen sei, sich eben hiermit als einen Verworfenen erwiesen habe und einer Wiederaufnahme nicht mehr für fähig erachtet werden könne [6]). Da nun solche Lehren in Deutsch-

1) Vgl. *Zw. opp. 1, 307—311, 546 sqq.* Man lasse sich nicht durch die Ausdrücke täuschen und denke an Zw's Voraussetzungen.

2) *Zw. opp. 3, 175, 192—201.*

3) Vom Gsatz A 8a.

4) Rhegius W W. 4, 127a, 132.

5) Röhrich, Gesch. der Ref. im Elsass 1, 335.

6) Vgl. Uhlhorn, Urb. Rhegius S. 108. Schon Rhegius hatte in den Täufern die wiedererstandenen Novatianer gesehen, W W. 4, 122b: »der bös geyst hat vormals auch dise lüg auff dein weiss wöllen einführen, durch ein Römischen Priester mit namen Novatus, welcher sampt seiner Sect nannten sich selb *catharos*, das ist, rein, so sie doch die allerunreynigsten waren vnd feind der büss.«

land laut geworden waren, mussten die Evangelischen die Gemeinschaft mit ihnen abweisen und waren zeitgeschichtlich genöthigt eine ausdrückliche Verwerfung derselben in das Bekenntnis aufzunehmen.

XIII. Vom Gebrauch der Sacramente.

Schon bei Behandlung des fünften Artikels [1]) war davon die Rede, dass nach allgemein anerkannter Lehre der römischen Kirche [2]) die Sacramente in ihrem Vollzuge *(opere operato)* denjenigen Gnade mittheilen, welche nur den allgemeinen katholischen Glauben haben und dem Empfange nicht durch eine Todsünde einen Riegel vorschieben. Sie sind nicht nur ein, sondern unter gewöhnlichen, regelmässigen Verhältnissen das Mittel der Rechtfertigung, indem sie die durch Christi Verdienst erworbenen göttlichen Gnadengaben auf den Menschen überleiten. »Darum sollen sich alle Menschen bemühen und befleissigen, die Sacramente zu erlangen, zu ehren und zu preisen als ihre geistliche Arzenei, dadurch sie Heil und Seligkeit empfahen mögen. Denn wie eine Arzenei oder Heilkraut keinem Kranken hilft, er gebrauche denn solche Arzenei, so hilft das Leiden und Verdienen Christi Niemand, er bediene sich denn der sacramentlichen Arzenei. — Dergestalt giebt uns Christus geistliche Arzenei seiner Gnaden unter leiblichen Pflastern der Sacramente. Dieselben werden auswendig an den menschlichen Leib gelegt und heilen inwendig den menschlichen Geist an seinem Gebrechen. Dasselbige Gebrechen kommt aus zwei Ursachen: zuerst aus leiblichen Sinnlichkeiten, die den menschlichen Geist zu Sünden reizen; zum andern, dass derselbige Geist seinen freien Willen neigt zu solcher fleischlichen Reizung. Daraus erhebt sich die Sünde inwendig im Geist und wird vollbracht auswendig durch den Leib. Dagegen hat Christus mit seinem Blut zubereitet sacramentliche Arzeneien, die nicht allein geistlich und inwendig dem Geiste geziemen, sondern auch da-

1) Vgl. oben S. 161.

2) Der Pabst verdammte Luthers Satz: *haeretica est, sed usitata sententia, sacramenta novae legis dare gratiam illis, qui non ponunt obicem.*

neben mit leiblichen und auswendigen Zeichen geschehen, auf dass solche Arzenei gleichförmig sei dem kranken Menschen, der mit Leib und Seele aus dem Paradies hierher unter gegenwärtige Elemente gefallen auch an Leib und Seele krank ist. Wie auswendige leibliche Reizung verursacht die inwendige Sünde, also wird inwendige Gnade und Vergebung der Sünde geursacht durch auswendiges, leibliches Zeichen des Sacramentes. Dieweil aber der Mensch dieses Gebrechen und Schaden leidet inwendig an seinem Geiste, deshalb hat Gott dawider geordnet eine inwendige geistliche Arzenei, nämlich göttliche Gnade im Sacrament, dadurch inwendiger Mensch an seiner Krankheit geheilt, sein geistlicher Schade gewendet und gut Wesen in ihn geführt werde, damit er geschickt sei, höhere Gnade von Gott zu empfahen« [1]).

Wir kennen diese Gerechtmachung durch himmlische, göttliche Kräfte unter der Hülle sinnlicher, aber wesenloser Elemente, bei der menschliches Thun sehr bedeutend mit im Spiele ist und die eben deshalb, obwohl sie durch das ganze Leben sich hinzieht, doch der Seele keinen Frieden bringt. Aus diesem Grunde erhob sich der Kampf gegen solche Lehre, der dann aber, von verschiedenartigem Standpuncte ausgehend, eine doppelte Richtung nahm. Luthers Wort, dass nicht durch Werke, nicht durch äusseres Thun, und sei es auch ein sacramentliches, der Mensch vor Gott gerechtfertigt werde, sondern allein durch den Glauben an Jesum Christum, zündete allgemein und ward auch von solchen ergriffen, die auf Grund mangelhafter Erfahrung von der Rechtfertigung ihr Wesen dann falsch auffassten und demgemäss irrthümlich von ihr lehrten. Die ganze, in sich wieder vielfach getheilte, mystisch-schwärmerische Richtung hegte diesen Irrthum, der am klarsten in ihrer Behandlung der Sacramente hervortrat. Sie verwarf die römische Lehre nicht nur wegen der mit dieser verbundenen Werkgerechtigkeit, sondern ebensosehr wegen ihrer eigenen, weder der Schrift noch der christlichen Heilserfahrung entnommenen, Voraussetzung, dass Geistiges niemals durch Leibliches vermittelt werden könne, und wir haben gesehen, wie sie von da aus die Gnadenmittel, sowohl das äussere Wort als auch die einzelnen Sacramente, behandelte. In Karlstadt zeigte sie sich wie in Münzer und den Wiedertäufern, ward aber am Entschiedensten und Folgerichtigsten von Zwingli ver-

1) Tewtsche Theol. S. 410 ff.

treten. Mit vollem Rechte bestritt er den römischen Satz, dass die Sacramente die Rechtfertigung gewährten, und die Heftigkeit seines Streites gegen Luthers Lehre leitet sich zum Theile daher, dass er auch in ihr jenen Irrthum zu entdecken wähnte [1]). Aber er ging dann weiter und hob die Bedeutung und den Werth der Sacramente für das eigene Glaubensleben des Christen fast ganz auf oder beschränkte ihn wenigstens auf ein Geringfügiges. Es finden sich Stellen bei ihm, aus welchen hervorzugehen scheint, dass auch er für den Empfänger eine unmittelbare Förderung des Glaubens durch das Sacrament angenommen habe [2]). Aber solche Anschauung stünde wenig in Einklang mit der ihn beherrschenden Voraussetzung der vollen Unabhängigkeit des Geistigen vom Leiblichen; und es giebt andere Stellen genug in seinen Schriften, die mit hinreichender Klarheit bezeugen, dass seine eigentliche Werthung der Sacramente eine ganz andere war. Er sagte wohl: »auch Sacramente des neuen Bundes fördern und festigen den Glauben des Herzens nicht, sondern erinnern den Menschen an seine Pflicht und sind denen ein Zeugnis der Verdammnis, die nicht halten, was durch die Symbole bezeichnet wird [3]). Und dem entspricht, wenn er die Taufe ein Pflichtzeichen nannte: »aus dem Ursprunge der Beschneidung sehen wir eigentlich, dass die Kindertaufe gleich dahin dienet, dahin auch die Beschneidung gedienet hat; nämlich dass die, so auf den wahren Gott vertrauen, auch ihre Kinder zur Erkenntnis und Anhängern desselben Gottes erziehen sollen, wobei nicht weniger das verpflichtende Zeichen vorhergehen mag und die Lehre hernach folgen, als im alten Testamente die Beschneidung vor dem Glauben gegeben ist« [4]). Sie ist ein »pflichtig Zeichen,« das

1) *Zw. opp. 3, 249, 250, 253*; *2ª, 238; 3, 261*; *2ᵇ, 135* gegen Luther: »wenn mit dem essen die sund verzigen wurdind, so wärind zween weg des sündverzyhens. einer des lyblichen essens, der ander des lyblichen sterbens. So nun das nit, so redt L. unrecht, dass mit dem essen die sünd verzigen werdind.«

2) Vgl. ob. S. 267 und 303; *opp. 7, 297—298* v. 1523, wo das Abendmahl als eine Hülfe für die Schwachgläubigen geschildert wird: *edit panem et sanguinem haurit, ut rustica mens sensus quoque testimonio certior fiat et hilarior*; *quae quidem certitudo et hilaritas, quoad a sensu proficiscitur, imbecilla est et deflua, novaque semper instauratione habet; 7, 369.* Auch *5, 227*, von 1527, wo er zugiebt, dass Gott bisweilen durch äussere Mittel wirke; dazu *2ª, 245, 255.*

3) *Zw. opp. 5, 73* v. 1527.

4) *Zw. opp. 2ª, 280* v. 1525: vgl. *2ª, 244* und *246.*

von dem, der sie annimmt, anzeigt, dass er sein Leben bessern und Christo nachfolgen wolle; man hat sie als ein Zeichen und Zeugnis des Bundes, in dem man eintritt, anzusehen«[1]. Insofern ist das Sacrament, denn dies gilt ebensowohl vom Abendmahle, Anderen gegenüber ein Zeichen der Gemeinschaft und Zugehörigkeit, ein Bekenntnis. »Das einem Jeden auch zu wissen sei, ob sein Nächster ein Christ und sein Bruder sei von Herzen im Glauben, so essen und trinken wir Ein Sacrament des Leibes und Blutes Christi, damit wir uns allen Menschen bezeugen, Ein Leib und Eine Bruderschaft zu sein«[2]. — Kurz durch die Sacramente verkündigen die Feiernden unter Lobpreis Gottes einander und den Aussenstehenden, dass sie Christen sind und als Christen leben wollen. Dagegen empfangen sie Nichts durch dieselben und am Wenigsten darf von einer Wirkung auf ihre Leiblichkeit geredet werden[3].

Man wird nicht anstehen, diese Auffassung eine höchst dürftige, eine Entwerthung des Sacramentes, zu nennen. Sie beruht, wie wir früher sahen, auf den Voraussetzungen des natürlichen Menschen, der in Selbsttäuschung befangen, durch seine eigenen Gefühle oder Gedanken sich selbst rechtfertigt, und eben deshalb hat sie zu Zeiten herrschenden Rationalismus und bei allen Männern der Aufklärung so grossen Anklang gefunden.

Während also diese Richtung, dem Guten, welches sie hatte, schlechten Sauerteig beimischend, den Kampf gegen die römische Sacramentslehre in falsche Bahnen lenkte, hielt Lu-

---

1) *Zw. opp. 2ᵃ, 196* v. 1528.

2) *Zw. opp. 1, 575* v. 1523; vgl. *3, 341* v. 1524; *3, 228* v. 1525: *unde adducimur, ut sacramentum nihil aliud esse videamus, quam initiationem aut oppignorationem. — Sacramentum ergo quum aliud porro nequeat esse quam initiatio aut publica consignatio, vim nullam habere potest ad conscientiam liberandam; 3, 263: est ergo sive eucharistia sive synaxis sive coena dominica nihil aliud, quam commemoratio, qua ii, qui se Christi morte et sanguine firmiter credunt patri reconciliatos esse, hanc vitalem mortem annuntiant, hoc est laudant, gratulantur et praedicant.* Sie verpflichten sich dadurch *secundum Christi praeceptum vivere.*

3) *Zw. opp. 2ᵇ, 59* von 1527 heisst es dagegen: »es uferstond ouch unsere lychnam nit von stund an, so wir gesterbend, am dritten tag wie Christus, sunder blybend tod und ·ful bis ann letzten Tag. Wie werdend sy dann durch das lyblich essen zur urstände erhalten? Wirt Abrahams lyb nit auch erston? Wo hat er den lychnam Christi lyblich geessen?« (!)

ther, und ihm folgend die evangelische Kirche, sich auch hier streng an die heil. Schrift [1]). Es ist schon von uns bemerkt, dass der Reformator sich anfänglich nicht mit der Frage, ob und wie himmlische Gnadengüter in den Sacramenten mitgetheilt würden, beschäftigte. Das Erstere war ihm gewiss, und die Untersuchung des Anderen lag ihm weniger ob als die Unterweisung über den rechten Brauch der Sacramente; denn hierin vor Allem sah er die Christenheit irren. Er fand die ganze Sacramentslehre in den Dienst der Werkgerechtigkeit gezogen und stellte dem daher kurz und scharf den Satz entgegen: nicht das Sacrament, indem es vollzogen wird, rechtfertigt, sondern der Glaube an das Verheissungswort im Sacramente; die sacramentliche Handlung nützt Niemandem, schafft Keinem einen Segen, wenn er nicht schon den Glauben mitbringt [2]). Nicht nur der allgemeine Glaube an Gott muss vorhergehen, sondern das zuversichtliche Vertrauen auf Christum, der Glaube an sein Gnade verheissendes Wort, so dass man sagen muss, das Sacrament wird nur denen zum Heile mitgetheilt, die schon gerechtfertigt und dadurch des Empfanges würdig sind. Sie glauben an das Wort, welches in der Sacramentshandlung als aus Gottes Munde verheissend ihnen entgegen tönt, und empfangen dann, was dies Wort verspricht. Dies ist aber nichts Anderes als die Gerechtigkeit Jesu Christi und um ihretwillen Vergebung der Sünden. So erhält also der Glaubende im Sacramente dasselbe, was ihm sonst auch ausserhalb des Sacramentes durch das mündliche Wort angeboten wird. Darum aber ist das Sacrament nicht überflüssig, denn das Heil kann dem Menschen nicht oft genug angeboten werden, wie denn ja auch die Predigt ihm immer wieder ertönt. Glauben setzt es in dem Empfänger voraus; den Glauben fördert und stärkt es wieder [3]). Und in der That hat es bei aller

1) Beachte die Stelle W W. 29, 343: »dazu lassen sie auf beiden Seiten den rechten Brauch anstehen.« Dann klare Schilderung der beiden Verirrungen. Sehr zu beachten ist die Vertheidigung des äussern Wortes und der Sacramente als Gnadenmittel, welche Brenz 1529 gegen Schwenkfeld führte; vgl, Pressel, *Anecdota Brentiana*, S. 71 ff.

2) *opp. v. 1, 339, 379: verum est, quod non sacramentum fidei, sed fides sacramenti, id est, non quia fit, sed quia creditur, justificat; 417: requiritur fides ante omne sacramentum; 2, 160, 240. 242.* W W. 24, 62 ff.; *opp. ed. Jen. 2, 280a, 285b, 287a, 289a.* Es würde zu viel werden, wollten wir alle ähnlichen Stellen anführen.

3) *Luth. opp. ed. Jen. 2, 185a: omnia sacramenta ad fidem alendam sunt instituta.* Vgl. ob. S. 164. W W. 28, 71 und öfter.

Gemeinsamkeit der Wirkung etwas Eigenthümliches neben dem Worte, wie schon Augustin lehrte, indem er im Unterschiede vom hörbaren das Sacrament das sichtbare Wort nannte. »Gott hat in allen seinen Zusagen gemeiniglich neben dem Wort auch ein Zeichen gegeben zu mehrerer Sicherung und Wirkung unseres Glaubens. — Man findet viel derselbigen Zeichen in der Schrift, neben den Zusagen gegeben. Denn also thut man auch in weltlichen Testamenten, dass nicht allein die Worte schriftlich verfasst, sondern auch Siegel oder Notarienzeichen dran gehängt werden, dass es je beständig und glaubwürdig sei. Also hat auch Christus in diesem Testament gethan, und ein kräftigs, alleredelst Siegel und Zeichen an und in die Worte gehängt, d. i. sein eigen wahrhaftig Fleisch und Blut unter dem Brod und Wein. Denn wir arme Menschen, weil (solange) wir in den fünf Sinnen leben, müssen ja zum wenigsten ein äusserlich Zeichen haben neben den Worten, daran wir uns halten und zusammenkommen mögen; doch also, dass dasselbe Zeichen ein Sacrament sei, d. i. dass es äusserlich sei und doch geistliche Dinge habe und bedeute, damit wir durch das Aeusserliche in das Geistliche gezogen werden; das Aeusserliche mit den Augen des Leibes, das Innerliche mit den Augen des Herzens begreifen« [1]).

Das Sacrament, das sichtbare Wort, bietet dem gläubigen Christen dasselbe wie das hörbare, nämlich Vergebung der Sünden. Das richtige Verständnis dieses Satzes zeigt, wie falsch es war, wenn man Luther von gegnerischer Seite vorwarf, auch er lasse den Menschen z. B. durch den Genuss des Leibes und Blutes Christi gerechtfertigt werden [2]). Und andererseits erhellt daraus, wie Luther den Genuss des Sacramentes denen, welche nur dem Worte glauben, für nicht unbedingt nothwendig erklären und solchen, die über die eigenthümlich sacramentlichen Gaben in Zweifel waren, rathen konnte, sich einstweilen der Sacramentsfeier zu enthalten [3]). Denen aber, welche sich schwach im Glauben fühlten, rühmte er die Sacramente, gerade weil sie sichtbares Wort, weil sie Zeichen seien, und ermahnte sie, darin eine besondere Gnade Gottes, der ihrer Schwachheit zur Hülfe kommen wolle, zu erkennen. »Es ist

1) W W. 27, 148 v. 1520; vgl. 153 und 24, 62 ff.; schon 1519 W W. 27, 30, 37 ff.; 28, 76 v. 1522; 28, 284 ff. v. 1525.

2) Vgl. W W. 30, 184.

3) W W. 29, 207, 329.

ein Unterschied da; wenn ich Christi Tod predige, das ist eine öffentliche Predigt in der Gemeinde, darin ich Niemand sonderlich gebe; wer es fasset, der fassets; aber wenn ich das Sacrament reiche, so eigne ich solches dem sonderlich zu, der es nimmt, schenke ihm Christi Leib und Blut, dass er habe Vergebung der Sünden, durch seinen Tod erworben und in der Gemeinde gepredigt. Das ist etwas mehr denn die gemeine Predigt. Denn wiewohl in der Predigt eben das ist, das da ist im Sacrament und wiederum, ist doch darüber das Vortheil, dass es hie auf gewisse Personen deutet. Dort deutet und mahlet man keine Person ab; aber hie wird es dir und mir insonderheit geben, dass die Predigt uns zu eigen kommt« [1]). Insofern verhält sich also das sacramentliche Wort zu dem gepredigten ebenso, wie die heimliche Beichte und Absolution zur allgemeinen [2]). Es ist eine besondere Förderung und Kräftigung des noch zaghaften Glaubens. Und dazu hat das Sacrament noch das Weitere, dass es nicht blos ein äusseres, den Sinnen wahrnehmbares und den Einzelnen treffendes, Zeichen ist, sondern es giebt ihm zugleich ein gewisses Pfand der Sündenvergebung. Denn das sacramentliche Zeichen ist nicht, wie man es wohl fälschlich aufgefasst hat, ein lediglich äusseres Symbol oder Sinnbild, sondern ein Aeusseres als Hülle verbunden mit einem Inneren, ein Irdisches in innigster, Gottgewirkter, Vereinigung mit einem Himmlischen, welches durch jenes sich mittheilt und so dem gläubigen Empfänger ein bleibendes Unterpfand für den Besitz der im Worte verheissenen und durch den Glauben angeeigneten Gnade, der Sündenvergebung, wird [3]).

So lehrte Luther die evangelische Kirche ein viel höheres Gut in den Sacramenten erkennen, als Zwingli gethan hatte; denn das Wenige, was dieser den Sacramenten beigelegt hatte, leugnete auch Luther nicht, betonte es vielmehr mit Nachdruck. Er nannte ebenfalls die Taufe eine Losung, an der man die

1) W W. 29, 345; 30, 140—141.

2) Vgl. oben S. 326.

3) Man übersehe ja nicht diese Bedeutung des Wortes »Zeichen«, die es bei L. von Anfang an gehabt hat; vgl. W W. 27, 39; *opp. ed. Jen. 2, 281[a]* v. 1520: *signum memoriale tantae promissionis, suum ipsius corpus et suus ipsius sanguis in pane et vino.* Ueber das Sacrament als Pfand vgl. von der Taufe oben S. 254; vom Abendmahle z. B. W W. 28, 76; 29, 347—348.

Christen erkennen könne [1]); ein Pflichtzeichen, durch welches die Getauften erklärten, dass sie als Kinder Gottes leben wollten. Er zeigte, dass das Herrenmahl eine danksagende Gedächnisfeier und ein Bekenntnis sei, und dass es den Feiernden die Frucht bringe, sie als Leib Christi, als Gemeinde, in Liebe zu vereinigen [2]). Aber Schrift und Erfahrung liessen ihn hierbei nicht stehen bleiben. Er musste in den Sacramenten Gnadenmittel erkennen, die als solche dem Worte zur Seite treten; äussere Zeichen, unter denen Gott sein Heil anbietet und die deshalb in dem Empfänger, wenn sie heilsam wirken sollen, Glauben voraussetzen. Und auch hierin sah er die Fülle dessen, was Gott durch die Sacramente mittheile, noch nicht erschöpft. Sie sind nicht blos äusserliche Symbole, sondern vermitteln neben dem Worte unter sinnfälligem Aeusseren eine bestimmte himmlische Gnadengabe, welche dem ganzen, geistleiblichen Menschen zu Gute kommt. Die Sacramente wirken nicht nur auf die Seele, sondern auch auf den Leib des Empfängers, ohne welchen der Mensch nicht voller Mensch ist und der gleich der Seele als ein verklärter die Seligkeit ererben soll. Luther sprach dies zuerst von der Taufe aus, dann aber auch vom Abendmahle [3]). Die Gegner, die stets sagten, Christus gebe sich uns im Sacramente, machte er darauf aufmerksam, dass nach der Schrift Christi Leib und Blut uns mitgetheilt werde und dass dies doch etwas anderes sei [4]). Und wenn sie fragten, was denn solcher Leib und Blut, wirklich uns gegeben, nütze, erwiederte er: »das ist ein Ehre und Lob der unaussprechlichen Gnade und Güte Gottes, dass er sich

1) W W. 21, 230; *opp. ed. Jen. 2, 289a sqq.* Das Taufgelübde ist das einzige von Gott geforderte, welches alle anderen aufhebt.

2) W W. 29, 345. Man denke daran, dass die Sacramente zu den Zeichen der Kirche gehören. W W. 27, 37 v. 1519: »zugleich als das Brod in seinen wahrhaftigen naturlichen Leib und der Wein in sein naturlich wahrhaftig Blut verwandelt wird: also wahrhaftig werden auch wir in den geistlichen Leib, d. i. in die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen, gezogen und verwandelt, und durch dies Sacrament in alle Tugenden und Gnad Christi und seiner Heiligen gesetzt.« 29, 350 v. 1526: »nu ist noch uberig, das Stuck von der Frucht des Sacraments, davon ich sonst viel gesagt habe, wilchs nicht anders ist denn die Liebe, wilchs auch die alten Väter hoch und am allermeisten getrieben haben. und das Sacrament darumb genennet *communio,* d. i. ein Gemeinschaft.«

3) Vgl. ob. S. 257, 270.

4) W W. 29, 295 ff.

unser armen Sünder so hart annimmt und so freundliche Liebe und Wohlthat beweiset, und lässt ihm nicht daran benügen, dass er allenthalben in und um, über und neben uns ist, sondern auch seinen eigenen Leib zur Speise giebt, auf dass er uns mit solchem Pfande versichere und tröste, dass auch unser Leib solle ewiglich leben, weil er hie auf Erden einer ewigen und lebendigen Speise mitgeneusst. — Wird Christus Fleisch genossen, so wird nichts denn Geist daraus. Denn es ist ein geistlich Fleisch und lässt sich nicht verwandeln, sondern verwandelt und giebt den Geist dem, der es isset. Weil denn der arme Madensack, unser Leib, auch die Hoffnung hat der Auferstehung von Todten und des ewigen Lebens, so muss er auch geistlich werden und alles, was fleischlich an ihm ist, verdäuen und verzehren. Das thut aber diese geistliche Speise; wenn er die isset leiblich, so verdäuet sie sein Fleisch und verwandelt ihn, dass er auch geistlich, d. i. ewiglich lebendig und selig werde, wie Paulus 1 Cor. 15 saget: es wird der Leib geistlich auferstehen. Denn in diesem Essen gehets also zu, dass ich ein grob Exempel gebe, als wenn der Wolf ein Schaf frässe und das Schaf wäre so ein starke Speise, dass es den Wolf verwandelt und machet ein Schaf daraus. Also wir, so wir Christus Fleisch essen, leiblich und geistlich, ist die Speise so stark, dass sie uns in sich wandelt und aus fleischlichen, sündlichen, sterblichen Menschen geistliche, heilige, lebendige Menschen macht; wie wir denn auch bereits sind, aber doch verborgen im Glauben und Hoffnung, und ist noch nicht offenbar; am jüngsten Tag werden wirs sehen« [1]). Wie wenig aber Luther in diesen Sätzen einen etwa noch zweifelhaften theologischen Versuch sah, erkennt man daraus, dass er in den auf den allgemeinsten Volksunterricht berechneten Katechismus ähnlich wie bei der Taufe die Worte aufnahm: »man muss ja das Sacrament nicht ansehen als ein schädlich Ding, dass man dafür laufen solle, sondern als eitel heilsame, tröstliche Erznei, die dir helfe und das Leben gebe, beide an Seel und Leib.

1) W W. 30, 71 ff., 87, 93, 94, 101, 130, 132 mit Berufung auf Irenäus und die alten Väter; 135: »das ist die heimliche Kraft und Nutz, der aus dem Leibe Christi im Abendmahl gehet in unsern Leib; denn er muss nütze sein, und kann nicht umbsonst da sein; darumb so muss er das Leben und Seligkeit unserm Leibe geben, wie seine Art ist.« Es ist dies nur die Kehrseite von dem, was die evang. Kirche nach der Schrift über den Genuss der Unwürdigen zu deren Verderben lehrt.

Denn wo die Seele genesen ist, da ist dem Leibe auch geholfen« [1]).

Der Wiedergeborene weiss, dass auch seinem Leibe eine vollendete Herrlichkeit vorbehalten ist, wie sie die menschliche Leiblichkeit Christi in ihrer Verklärung schon empfangen hat, und die Schriftlehre, dass ihm diese durchgeistigte Leiblichkeit als ein Same der Unsterblichkeit sich mittheile, ist ihm kein Anstoss, sondern ein hoher Trost. Der natürliche Mensch dagegen, der den Leib für den Widerspruch des Geistes ansieht und in ihm den Ursprung und Sitz des Ungöttlichen und nach seiner Fassung Sündlichen erkennen zu müssen glaubt, kann, wenn er folgerichtig denkt, auch von einer Auferstehung des Leibes gar nicht reden.

Man könnte vielleicht daran Anstoss nehmen, dass über diesen letzten Punct im Bekenntnisse kein solcher Satz aufgenommen ist, wie im Katechismus, und daraus schliessen, dass Luther mit dieser Lehre allein gestanden sei. Aber solcher Schluss wäre durchaus unberechtigt. Man bedenke, dass wir es hier mit einem, auf zeitgeschichtlichen Veranlassungen beruhenden, Bekenntnisse zu thun haben und nicht mit einem, Alles umschliessenden, theologischen Lehrsysteme. Und nun handelte es sich nicht sowohl um den Nutzen (*fructus*), als um den rechten Brauch (*usus*) der Sacramente im Gegensatze zu dem in der römischen Kirche so auffälligen Misbrauche zur Werkgerechtigkeit [2]). Dass die Sacramente allein da recht gebraucht würden, wo Glaube an die Verheissungen vorhanden sei, wollte man bekennen, und nur dadurch kam man auch zu der Aussage, dass die Sacramente äussere Zeichen des im Worte kund gegebenen Gnadenwillens Gottes seien und, wie sie Glauben voraussetzten und forderten, so ihn auch wieder weckten und förderten. Gerade dies aber war in den allgemeinkirchlichen Urkunden wie z. B. den Visitationsartikeln besonders hervorgehoben [3]), und Luther hatte die marburger Artikel für den schwabacher Tag auch um den Satz erweitert: »bei und neben solchem mündlichen Worte hat Gott auch eingesetzt

1) Symb. BB. S. 509 §. 68.

2) Warum der Gegensatz nur im lateinischen Texte zum bestimmten Ausdrucke kam, wird sich auch erklären lassen. Doch fehlt dieser Zusatz auch in mehreren Handschriften.

3) Vgl. *C. R. 26, 64—69*; Engelhardt, Ehrengedächtnis S. 181—182. Dazu die Katechismen bei Hartmann, älteste katechetische Denkmale S. 25 ff., 75 ff., 114 ff.

äusserliche Zeichen, nämlich die Taufe und Eucharistia, durch welche Gaben neben dem Wort Gott auch den Glauben und seinen Geist anbeut und giebt und stärkt alle, die sein begehren.»

Dieser Artikel zeigt, wie man sich zu hüten hat, den misverstandenen Wortlaut des Bekenntnisses zu einer ungebührlichen Schranke für das weitere und tiefere Forschen bekenntnistreuer Theologie zu machen.

XIV. Vom Kirchenregiment.

Den an die heutige Ausdrucksweise Gewöhnten kann die deutsche Ueberschrift leicht beirren; doch deutet schon die lateinische auf den wahren Sinn des Artikels hin, und aus dem Zusammenhange mit den vorhergehenden erschliesst sich dieser völlig. Es wird dadurch klar, dass der Artikel nicht nur zu der schwärmerischen, wie zuerst scheinen kann, sondern auch zur römischen Lehre in Gegensatz steht.

Durch den Canal der Sacramente, — so lehrte Rom [1]) — wird die gerechtmachende Gnade den Menschen eingegossen. Im letzten Grunde thut dies Jesus Christus, der zur Rechten des Vaters sitzt, der einige Mittler; aber er thut es nicht unmittelbar, sondern er hat Amtleute gesetzt, denen er die Gewalt verliehen hat, an seiner Stelle die Sacramente zu verwalten, Mittler zwischen sich, dem Haupte, und seinen Gliedern. Die Mittheilung dieser Gewalt geschieht selbst in einem Sacramente, dem der Weihe, dessen Spender der Bischof ist [2]). Durch die Weihe (*ordinatio, ordo*) erhalten die Geweihten einmal die Macht, die Sacramente zu verwalten und sodann die Gnade, sie recht zu verwalten und zugleich wird ihrer Seele hierbei ein unvertilgbarer Charakter, ein unauslöschliches Merk-

1) Vgl. aus dieser Zeit z. B. Tewtsche Theol. S. 648 ff. König Heinrich bei Walch 19, 260—278. Für das Geschichtliche der früheren Zeit vgl. G. L. Hahn, die Lehre von den Sacramenten S. 179 ff.

2) *Eck, enchiridion cap. 7* sagt: *ex sacris literis doceatur ordo, quod cum signo visibili conferat gratiam*, und führt als beweisende Schriftstellen an Marc. 6, 7; Luc. 22, 19 ff., was allgemein als Hauptstelle galt; Joh. 20, 21 ff.; Act. 13, 2; 1 Tim. 4, 14.

mal, eingeprägt. Wie die Taufe die Christen von den Nichtgetauften unterscheidet, so sondert dieser Charakter die Geistlichen oder Priester von den Laien bleibend und für immer ab. Jene werden über diese empor gehoben, stehen ihres Standes wegen »um etliche Staffeln höher.« Nur sie haben die sacramentlichen Gnaden zu spenden, wenngleich z. B. die Taufe, das Nothsacrament, in Fällen wirklicher Noth auch von einem anderen Christen vollzogen werden darf. Dadurch sind die Christen, wenn sie selig werden wollen, an ihren Dienst gebunden und zugleich ihrer Gewalt unterworfen. Denn das, was der Priester durch die höchste Stufe der Weihe als Vornehmstes und dieser Stufe Eigenthümliches empfängt, ist die Macht, in der Messe Brod und Wein in Leib und Blut Christi zu wandeln und dies höchste Opfer Gott für die Christenheit darzubringen und zugleich die Gewalt, zu binden und zu lösen [1]). Vornehmlich diese letztere Gewalt aber darf auch der geweihte Priester nicht ausüben, wenn er nicht eine sonderliche, audrückliche Berufung (*vocatio*) dazu erhalten hat.

So war das römische Priesterthum einerseits der amtliche Vertreter der Werkgerechtigkeit, die in der Sacramentslehre ihren vorzüglichsten Ausdruck gefunden hatte; sein ganzer Beruf war darauf angelegt, sie zu fördern; andererseits erhielt es die gesammte Christenheit in seelengefährdender Knechtschaft, indem es als nothwendige und einzige Vermittelung zwischen Christo und den Christen dastand und diesen mit dem Anspruche, dass Gehorsam gegen alle seine Verfügungen eine die Seligkeit bedingende Pflicht sei, als einem von Gott geordneten entgegentrat.

Ein solches Priesterthum konnte in der evangelischen Kirche keinen Platz haben; durch die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben war die Möglichkeit desselben ausgeschlossen. Um gerecht zu werden bedarf es für den Christen keines Anderen als des Glaubens an das Wort von der Gnade Gottes in Christo Jesu. Dieses also muss ihm nahe gebracht werden;

---

1) Tewtsche Theol. S. 656: »am vodristen ist die weich endtlich aufgericht zum sacrament des altars.« Eck, christenliche Ausslegung 2, 24: »das priesterliche weyhung steet jnn zwaien gewälten: der erst gewalt ist, den der priester hat über den waren leyb Christi; der ander ist, den er hat über den geistlichen leyb Christi (die Christen).« *Summa rudium cap. 12: sacramentum ordinis constituitur ex diversis ordinibus spiritualibus, qui omnes ordinantur ad unum actum consecrationis eucharistiae.* Dazu vgl. *Luth. opp. ed. Jen. 2, 298*a und W W. 22, 150.

jede andere Vermittelung ist unnöthig, ja unmöglich. So führte die einfachste Gedankenfolge Luther schon zu einer Zeit, wo er noch nicht daran dachte, den Priesterstand anzugreifen, zu der bestimmten Behauptung, die eigenste Aufgabe der Priester, derenwegen sie Priester seien, bestehe in der Predigt des Wortes [1]).

Als dann der Kampf begann, berief man sich auf Seiten der Gegner, um die Misbräuche zu vertheidigen, auf Vollmacht und Recht der Kirche, des Pabstes, des Priesterstandes, und zeigte so selbst dem Reformator, was er nach der Schrift zu prüfen und in der verderbten Lehre zu berichtigen habe, um die Gewissen zu befreien und in der Freiheit zu bewahren. Er predigte die evangelische Lehre von der Kirche, dass diese nichts anderes sei als die Gemeinde aller an Christum Gläubigen, welche nur durch die Predigt des Wortes entstehe, ernährt, erhalten werde und wachse. Damit war jeglicher Standesunterschied in der Kirche, welcher verschiedene Classen unter den Christen bedingt hätte, aufgehoben. Alle Christen sind als Christen einander gleich; einen besonderen Priesterstand, der über den Laien stünde und eine Mittlerstellung einnähme, giebt es nicht. Die Weihe hebt den Priester nicht über die Reihe der übrigen Christen empor und theilt ihm nichts Eigenthümliches mit, wodurch er einen Vorzug vor ihnen habe; dass sie ein Sacrament sei, kann nur ein Menschenfündlein genannt werden. Dagegen giebt es — und dies hat Luther von Anfang an gelehrt [2]) — ein nothwendiges, gottgewolltes Amt in der Kirche, ohne welches sie nicht bestehen kann: das Amt des Wortes, der Predigt. Das Thun dieses Amtes ist aber kein Herrschen in der Kirche Christi, sondern ein Dienen. — Dies waren in Kurzem die Sätze, welche Luther mit steigendem Nachdrucke vorzüglich in den Jahren 1520—1523 der römischen Irrlehre entgegensetzte. Sie bedürfen noch einer weiteren Ausführung.

Das römische Priesterthum als ein besonderer Stand ist mit Nichts aus der Schrift zu beweisen; vielmehr nennt die Schrift an verschiedenen Stellen alle Christen ohne Unterschied Priester Gottes. Die Gegner haben das letztere anerkannt, unterscheiden jedoch dann ein allgemeines, geistiges Priesterthum

---

1) Einleitung 1, 60—62; WW. 21, 204, 207 von 1518; vgl. *opp. 12, 85, 198* von 1516 und 1527.

2) Vgl. ob. S. 169.

und ein äusseres, sacramentliches, oder wie Luther es nennen wollte, ein »kirchisches,« welches einzelnen Personen übertragen werde. Aber dieser Unterschied ist wieder ohne Schriftgrund [1]). Und was man dann diesem Priesterthume als besondere, bevorzugende, Amtsthätigkeit zuschreibt, die Darbringung des Messopfers, ist geradezu eine Sünde, eine Verlästerung Christi, während anderentheils das eigentliche Thun des Priesters, das Predigen, nicht minder sündhaft ganz vernachlässigt wird [2]). Es ist also Gewissenspflicht für jeden evangelischen Christen, solches Priesterthum zu meiden; er darf die Weihe als eine sacramentliche Handlung nicht begehren, und wenn er geweiht ist, darf er sein Amt nicht in dem Sinne fortführen, in welchem er es empfangen hat, sondern nur in durchaus neuem, evangelischem, denn das Amt, welches er verwaltet, hat einen ganz anderen Grund [3]).

Der rechte christliche Priester wird nicht durch die Weihe dazu gemacht, sondern er wird als Priester geboren, nicht zwar durch die leibliche Geburt, sondern durch die Wiedergeburt, welche neue Menschen macht [4]). Das christliche Priesterthum beruht auf der Taufe und ist somit ein allen Christen gleichermaassen gemeinsames; sie sind ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priesterthum; unmittelbar stehen sie mit Christo in Gemeinschaft und bedürfen keines weiteren Mittlers. Das priesterliche Thun des Christen besteht aber im Lehren des göttlichen Wortes, Taufen, Spenden des Abendmahles, Binden und Lösen, Beten für Andere, Opfern d. h. steter Hei-

---

1) W W. 27, 232, 316; 28, 38, 40; *opp. ed. Jen. 2, 581a*.

2) *opp. ed. Jen. 2, 298a, 579a;* W W. 27, 239, 241.

3) Noch 1520 wollte er den *ordo* in gewissem Sinne gelten lassen, *opp. ed. Jen. 2, 297a: permitto ordinem esse quendam ritum ecclesiasticum, quales multi alii quoque per ecclesiasticos patres sunt introducti, ut consecratio vasorum etc.; 298a: sacramentum ordinis aliud esse non potest, quam ritus quidam eligendi concionatores in ecclesia.* Als er dann aber sah, dass die Bischöfe die Weihe nie in einem anderen als dem verwerflichen Sinne ertheilen würden, erklärte er 1523 auf die Frage: *an liceat a papisticis ordines sacros petere et suscipere?* mit aller Entschiedenheit: *definita sententia est, nusquam minus ordines sacros conferri aut sacerdotes fieri, quam sub Papae regno; l. l. p. 579a.*

4) W W. 21, 281; *opp. ed. Jen. 2, 297b;* W W. 27, 163, 316; *opp. ed. Jen. 2, 580a: sacerdos in novo testamento non fit, sed nascitur, non ordinatur, sed creatur.*

ligung, und Prüfen der Lehre und der Geister [1]). Das scheint ein sehr mannigfaltiges zu sein, lässt sich aber im Grunde in Eins zusammenfassen: in die Verkündigung des Wortes Gottes. Dies ist es, worin der Christ sich als Christ beweist, woran man ihn als Christen erkennt. Hiervon darf er darum auch nie ablassen; dies zu thun ist seine stetige, unerlässliche Christenpflicht. Und was von jedem einzelnen Christen gilt, das gilt ebenso von der Gesammtheit aller Gläubigen, der Gemeinde, der Kirche. Auch ihr eigenthümlichstes, ihr kirchliches Thun ist die Predigt des Wortes [2]). Sie kann ohne dies gar nicht bestehen; hierdurch allein bekundet und erhält sie ihr Leben.

Alle Christen sind Priester und haben die beschriebenen priesterlichen Rechte und Pflichten. Aber über die Ausübung derselben will nun noch ein Weiteres beachtet sein. Sie ist eine beschränkte dadurch, dass jeder Christ Glied einer Gemeinschaft, der Kirche, ist. Wenn jeder Einzelne nach seinem Belieben, wo und wann es ihm passend erscheint, jene Pflichten ausüben wollte, so würde er eben damit in die Rechte seiner Mitchristen eingreifen und eine die Kirche auflösende Verwirrung an seinem Theile herbeiführen. Alle Einzelnen können nicht gleicherweise und gleichzeitig an den Anderen ihr christliches Priesterthum bethätigen; dies ist unmöglich; es ist aber auch in geordneten Verhältnissen, da, wo christliche Kirche sich findet, unnöthig. Die Gemeinde als Gesammtheit muss predigen vom Worte Gottes, aber sie kann dies natürlich nur durch Einzelne, welche sie dazu bevollmächtigt und damit beauftragt. Diese Einzelnen reden in ihrem Namen und an ihrer Statt; sie, die Kirche, redet durch den Mund dieser Einzelnen, welche ihr Werkzeug sind; sie ist die eigentlich redende Person [3]). Mit der Kirche ist zugleich auch ein kirchliches Amt

---

1) *opp. ed. Jen. 2, 581a: ex officiis sacerdotalibus probamus, omnes christianos ex aequo esse sacerdotes. Sunt autem sacerdotalia officia ferme haec: docere, praedicare annunciareque verbum Dei, baptisare, consecrare seu eucharistiam ministrare, ligare et solvere peccata, orare pro aliis, sacrificare, judicare de omnium doctrinis et spiritibus. Primum vero et summum omnium, in quo omnia pendent alia, est docere verbum Dei. Nam verbo docemus, verbo consecramus, verbo ligamus et solvimus, verbo baptisamus, verbo sacrificamus, per verbum de omnibus judicamus, ut, cuicunque verbum cesserimus, huic plane nihil negare possimus, quod ad sacerdotem pertinet.* Dazu *585a*.

2) Vgl. ob. S. 169 u. 230.

3) W W. 27, 238, 316; *opp. ed. Jen. 2, 298a*.

gegeben, es liegt in ihrem Wesen begründet, sie kann nicht ohne dasselbe leben; wo Kirche sich findet, da ist auch ihr Amt und bethätigt sich; und in diesem amtlichen Thun sieht jeder einzelne Christ die öffentliche und bleibende Erfüllung der allgemeinen Christenpflicht, die auch seine Pflicht ist. Dadurch ist also ihm in der Ausübung seines Christenthuns eine in der Sache begründete Schranke gesetzt, über welche er nicht hinausgehen darf [1].

Es ist schon früher erwähnt und musste hier wieder besprochen werden, dass Luther das Amt auf die eigentliche Lebensaufgabe der Kirche zurückführt. Seine Worte sind nun wohl so misverstanden, als ob er das Entstehen desselben auf einen freien Vertrag der Christen gründe, die mit ausdrücklicher Uebereinkunft Einem übertrügen, was Sache jedes Einzelnen unter ihnen wäre; man hat darin einen zu leichten Grund, eine Gefährdung des Amtes, gesehen. Allein hier waltet ein Misverständnis ob; Luther lehrte allerdings, dass jeder Christ in dem amtlichen Thun eine Erfüllung seiner Pflicht sehen dürfe und solle, und dass, wenn Einer zum Amte bestellt werde, hiermit die Einzelnen ihn mit Ausübung ihrer Pflicht, soweit sie eine öffentliche sei, betrauten. Aber darin lag noch nicht, dass er die Wurzel des Amtes in einem Vertrage von Menschen sah; vielmehr erkannte er sie als eine von Gott selbst gepflanzte. Er wusste, dass wie die Kirche vor den einzelnen Christen ist, so auch das amtliche Thun, das Leben der Kirche, vor dem Thun der Einzelnen. Wenn er so scharf betonte, das amtliche Thun sei seinem Wesen nach ganz dasselbe mit dem Christenthun jedes Einzelnen, so geschah dies, um dadurch dem Hochmuthe der römischen Amtsträger zu begegnen, die sich über alle Anderen emporhoben, ihr Thun zu einem sacramentalen machten und die ganze Gemeinde beherrschen wollten. Die oben aus der Schrift über die babylonische Gefangenschaft angeführte Stelle beweist dies auf das Deutlichste. Die Kirche kann nicht ohne Amt sein, und es liegt nicht im Belieben der Einzelnen, seien ihrer auch noch so viele, ob es ein

1) *opp. ed. Jen. 2, 297b: quid si cogerentur admittere, nos omnes esse aequaliter sacerdotes, quotquot baptisati sumus? sicut revera sumus, illisque solum ministerium nostro tamen consensu commissum, scirent simul, nullum eis esse super nos jus imperii, nisi quantum nos sponte nostra admitteremus.* Wohlzubeachten sagt er hier, dass das *jus imperii*, nicht die Grenze der eigentlichen Amtsführung, durch unsern Willen bestimmt sei.

Amt geben solle oder nicht [1]). Durch ihre Uebereinkunft machen sie nicht das Amt, sondern sie besetzen das vorhandene mit einem Manne ihrer Wahl, sie machen einen Amtsträger oder Amtsverwalter. »Des Bischofs Weihen — schrieb Luther an den deutschen Adel — ist nichts Anderes, denn als wenn er an Statt und Person der ganzen Sammlung Einen aus dem Haufen nähme, die alle gleiche Gewalt haben, und ihm beföhle, dieselbe Gewalt für die Anderen auszurichten; gleich als wenn zehn Brüder, Königskinder, gleiche Erben, Einen erwähleten, das Erbe für sie zu regieren« [2]). Das Königsamt ist da, mit seiner Verwaltung wird Einer der Gleichberechtigten von ihnen beauftragt; ähnlich verhält es sich mit dem kirchlichen Amte und der Bestaltung für dasselbe. Hieraus folgt nur, dass der Beauftragte, wenn er sich als unwürdig erweist, von den Auftraggebern wieder entfernt werden kann; — und Luther sprach es aus, dass aus keinem Amte Unwürdige schneller entfernt werden müssten, als aus dem geistlichen [3]) — aber das Amt selbst bleibt und erfordert wieder baldige Besetzung.

Weil das Amt in der Kirche ein bleibendes ist, fällt für den einzelnen Christen in geordneten Verhältnissen die Veranlassung weg, sein Priesterthum in öffentlicher Lehre zu bethätigen, ja es wird ihm dadurch Sich-Bescheiden und Schweigen zur Pflicht gemacht. Von Anbeginn an hat Luther so gelehrt und damit, soviel an ihm war, der Lehrwillkür und Lehrunordnung für alle Zeit vorzubeugen gesucht. Er unterschied streng zwischen dem Besitze eines Rechtes und der Befugnis, es auszuüben [4]); letztere sei für gewöhnlich nicht eine allgemeine.

---

1) W W. 22, 146.

2) W W. 21, 281.

3) *opp. ed. Jen. 2, 585^a*, gegen den sog. *character indelebilis: hic minister spiritualis multo est mobilior, quam ullus civilis, quanto intolerabilior est, si infidelis fuerit, quam civilis, qui rebus tantum hujus vitae nocere potest, hic vero aeternarum rerum vastator est. Ideo reliquorum fratrum est, illum excommunicare et alium substituere.* W W. 48. 148.

4) *opp. ed. Jen. 2, 298^b: esto certus et sese agnoscat quicunque se christianum esse cognoverit, omnes nos aequaliter esse sacerdotes, hoc est eandem in verbo, sacramento quocunque habere potestatem; verum non licere quemquam hac ipsa uti nisi consensu communitatis aut vocatione majoris. Quod enim omnium est communiter, nullus singulariter*

Die Zeiten, in denen Luther auftrat, waren ungewöhnliche, insofern gerade die bisherigen Träger des Amtes ihrer Pflicht zuwider die Predigt des Evangeliums, auf die doch Alles ankam, nicht gestatten wollten. Deshalb sah Luther sich hier genöthigt, alle Christen an ihre Pflicht zu erinnern und sie zur Erfüllung derselben zu ermahnen. Es war eine Zeit der Noth und Noth kennt kein Gebot. »Wenn Einer ist an dem Ort, da keine Christen sind, da darf er keines andern Berufs, denn dass er ein Christ ist, inwendig von Gott berufen und gesalbet; da ist er schuldig, den irrenden Heiden oder Unchristen zu predigen und zu lehren das Evangelium, aus Pflicht brüderlicher Liebe, ob ihn schon kein Mensch dazu beruft. — Denn in solchem Falle siehet ein Christ aus brüderlicher Liebe die Noth der armen verdorbenen Seelen an, und wartet nicht, ob ihm Befehl oder Briefe von Fürsten oder Bischöfen gegeben werden, denn Noth bricht alle Gesetze und hat kein Gesetze; so ist die Liebe schuldig zu helfen, wo sonst Niemand ist, der hilft oder helfen sollte [1]). — Ja ein Christ hat soviel Macht, dass er auch mitten unter den Christen, unberufen durch Menschen, mag und soll auftreten und lehren, wo er siehet, dass der Lehrer daselbst fehlet (d. h. Irrlehre treibt), so doch, dass es sittig und züchtig zugehe.« Ueberall, wo der Reformator von dem Lehren ohne äusseren Beruf redete, betonte er die zwingende Noth, und beschränkte es ausdrücklich und streng auf diese Fälle. Für das öffentliche Lehren in der Kirche bei geordneten Verhältnissen verlangte er eine unzweideutige Berufung dazu, ja drang darauf, dass da, wo evangelische Christen zusammen wären, sie selbst vor Allem solche Ordnung herstellten, indem sie einen Verwalter des Amtes, einen Verkündiger des Wortes, erwählten. In der Gemeinde sei

---

potest sibi arrogare, donec vocetur. Gleichzeitig (1520) W W. 21, 282 fast mit denselben Worten. W W. 27, 255 gegen Emser: »dermassen leugist du auch, dass ich alle Laien zu Bischofen, Priester und Geistlich also gemacht habe, dass sie so bald unberufen das Ampt auch thun mugen; schweigest, als frumm du bist, dass ich daneben schreib, Niemand soll selbs sich des Unberufen unterwinden, es wäre denn die äusserste Noth.« Dazu S. 312; *opp. ed. Jen. 2, 584*[b]: *aliud est, jus publice exsequi, aliud jure in necessitate uti*; *publice exsequi non licet nisi consensu universitatis seu ecclesiae, in necessitate utatur, quicunque voluerit.*

1) W W 22, 147; daneben Hinweis auf die Pflicht des Gehorsams gegen den Befehl Christi.

kein Lehren ohne ordentlichen Beruf! das war ihm fester, unumstösslicher Grundsatz. Er hatte an sich erfahren, wie wichtig es für den Predigenden selbst sei, zu wissen, dass er zu diesem seinem Thun den Beruf und die Pflicht habe, und er sah bald, wie nöthig es sei auf ordentliche Berufung der Lehrer zu dringen, um auch die Gemeinde gegen Irrlehrer und Verführer zu schützen.

Aber was ist ordentlicher Beruf? Es muss hier abgesehen werden von ausserordentlichen Vorkommnissen, wo Einer unmittelbar von Gott zum Lehrer berufen wird, wie einst die Propheten. Luther verlangte von dem, der solchen unmittelbaren göttlichen Beruf vorschützte, er solle denselben durch Wunder beweisen. »Gott — schrieb er an Melanthon [1]) — hat noch Niemand gesandt, den er nicht entweder durch Menschen berufen oder durch Zeichen erwiesen hätte, nicht einmal seinen Sohn.« Die Menschen, durch welche er zu diesem kirchlichen Amte beruft, sind keine anderen als die Christen, die Gesammtheit derselben, der Kirche; denn sie sind es ja, die dem zu Berufenden dabei ihr Rechte und Pflichten übertragen. Dies festzustellen war für Luther eine Hauptsache, damit die Verfügung über das Amt nicht Unchristen, Einzelnen Solcher oder ganzen Massen, überliefert würde. Mit Nachdruck begann er eine darauf bezügliche Schrift mit den Worten: »aufs Erste ist vonnöthen, dass man wisse, wo und wer die christliche Gemeine sei, auf dass nicht, wie allezeit die Unchristen gewohnt, unter christlicher Gemeinde Name Menschen menschlich Handel fürnehmen. Dabei aber soll man die christliche Gemeinde gewisslich erkennen, wo das lauter Evangelium gepredigt wird. Denn gleichwie man an dem Heerpanier erkennt, als bei einem gewissen Zeichen, was für ein Herr und Heer zu Felde liegt, also erkennt man auch gewiss an dem Evangelio, wo Christus und sein Heer liegt« [2]). Die Berufung hat im Namen der Kirche, der an Christum Gläubigen, zu geschehen, und unter

1) de W. 2, 124; W W. 29, 173: »soll solch sein (Karlstadts) Frevel aus innerlichem Rufen Gottes geschehen sein, so ists Noth, dass ers mit Wunderzeichen beweise; denn Gott bricht seine alte Ordnunge nicht mit einer neuen, er thu denn grosse Zeichen dabei. Darumb kann man niemande gläuben, der auf seinen Geist und inwendig Fuhlen sich beruft, und auswendig wider gewohnliche Ordnung Gottes tobet, er thu denn Wunderzeichen dabei, wie 5 Mos. 18, 22 Moses anzeigt.«

2) W W. 22, 142.

dieser Voraussetzung ergeht in den einzelnen Fällen der Ruf durch den, der dazu das besondere Recht hat. Luther wies darauf hin, dass auch in der bisherigen Zeit das Recht der Berufung hie und da schon von Fürsten und von anderen Gliedern der Gemeinde ausgeübt sei. Das natürlichste Werkzeug der berufenden Kirche aber ist das Amt, welches wie die Einzelgemeinde als Ganzes gegenüber dem Einzelnen, so die Gesammtgemeinde, die Kirche, gegenüber der Einzelgemeinde zu vertreten hat. Wo die Einzelgemeinde in gliedlicher Verbindung mit einem grösseren Ganzen von Gemeinden steht, hat das Amt dieser Gesammtheit in deren Namen die Berufung für das Amt in der Einzelgemeinde zu vollziehen. Dies meinte Luther, wenn er sagte, dass der weihende Bischof an Statt und Person der ganzen Sammlung Einen aus dem Haufen nehme. Dabei aber verlangte er, dass auch der Bischof oder die sonstige Vertretung der Kirche ausser in Fällen besonderer Noth Niemand berufe ohne Einwilligung der Gemeinde; ja er stellte es als das Vorzüglichere hin, dass die Gemeinde erwähle und berufe und der Bischof nur die Bestätigung ertheile [1]. »Sonst, wo nicht solch Noth da ist und fürhanden sind, die Recht und Macht und Gnad haben zu lehren, soll kein Bischoff einsetzen ohne der Gemeinde Wahl, Wille und Berufen, sondern soll den Erwähleten und Berufenen von der Gemeinde bestätigen. Thut ers nicht, dass derselbe dennoch bestätiget sei durch der Gemeine Berufen. Denn es hat weder Titus noch Timotheus noch Paulus je einen Priester eingesetzt ohne der Gemeinde Erwählen und Berufen.«

Zu dieser scharfen Betonung des Rechtes der Einzelgemeinde war Luther wieder durch die damaligen Zeitläufte veranlasst, was bemerkt sein will, um etwaige falsche Folgerungen und Schlüsse abzuschneiden. Es war ein kirchlicher Nothstand. Die amtlichen Vertreter der Kirche wollten das Amt in den Einzelgemeinden nicht mit Verkündigern der lauteren Wahrheit besetzen. Sie misbrauchten ihr Recht der Berufung zum Schaden der Kirche, während in den Gemeinden sich die gläubigen Glieder der Kirche, die evangelischen Christen, befanden. Das war die Noth, welche besondere Rathschläge, aussergewöhnliche Maassregeln, erheischte. Auf diese Veranlassung hin schrieb Luther: »weil christliche Gemeine' ohne Gottes Wort nicht sein soll noch kann, folget stark genug, dass sie dennoch

1) W W. 22, 149.

ja Lehrer und Prediger haben müssen, die das Wort treiben«[1]). Jeder einzelne Christ hat Recht und Pflicht, wenn das Bedürfnis es zwingend erfordert, als Lehrer aufzutreten; »wie vielmehr ists denn recht, dass eine ganze Gemeinde einen beruft zu solchem Amt, wenn es noth ist, wie es denn allezeit und sonderlich itzt ist.« Die Einzelgemeinde hat die Pflicht, ihr Amt zu besetzen auch ohne Rücksicht auf Andere, im Falle der Noth. Immer wieder fügte Luther dies hinzu und vergass nicht, wenn er zu solchem Vorgehen aufforderte, zu betonen, dass die betreffende Gemeinde sich prüfe, ob sie selbst in festem Glauben stehe und also bei diesem Thun ein gutes Gewissen habe[2]). Wenn sie dies weiss, darf sie getrost als im Namen Gottes handeln. Wo Christen, die im Glauben stehen, aus Liebe zum Worte sich versammeln und in ihrer Noth Einen, den sie als tüchtig erkannt haben, sich zum Prediger des Wortes erwählen, so sollen sie nicht daran zweifeln, dass dies ein ordentlich Berufener sei. Sie sollen sich nicht dadurch beirren lassen, dass ihrer vielleicht wenige sind, und sie sich dess nicht rühmen können, die vollkommnen Heiligen zu sein. Christus, an den sie glauben, ist bei ihnen und der handelt durch sie[3]).

So ist für die Bestimmung des »ordentlichen Berufes« nur das Doppelte als nothwendig festzuhalten, dass die Berufenden

---

1) W W. 22, 146.

2) *opp. ed. Jen. 2, 580ª: hic primum constanti fide est opus; 586ª: reliquum est ergo, ut fide constanti induamini, quo Boemiae vestrae consulatis: fide, inquam, hic opus est constanti et immota; nam iis, qui credunt, haec scribimus; qui non credunt, his non capiuntur.* Vgl. Einleitung 1, 258.

3) *opp. ed. Jen. 2, 586ᵇ: convocatis et convenientibus libere, quorum corda Deus tetigerit, ut vobiscum idem sentiant et sapiant, procedatis in nomine Domini; 587ª: jam si et hic vos scrupulus terret, vos non esse certo ecclesiam Dei, respondeo. ecclesiam non moribus, sed verbo cognosci. — Hoc igitur certum est, esse apud vos in multis verbum Dei et cognitionem Christi. At ubi ubi verbum Dei cum cognitione Christi est, inane non est, quantumvis sint infirmi moribus externis, qui illud habent. Ecclesia enim etsi infirma est in peccatis, impia tamen non est in verbo; peccat quidem, sed verbum neque negat neque ignorat. Quare eos, qui verbum probant et confitentur, repudiare non licet, quantumvis non fulgeant mira sanctitate, modo manifestis criminibus obstinate non vixerint. Quare nihil est, quod dubitetis, apud vos esse ecclesiam Dei, etiamsi tantum decem vel sex essent, qui verbum habent. Quidquid autem ii fecerint in hac causa, etiam consentientibus caeteris, qui verbum nondum habent, plane Christum ecisse certum est, modo cum humilitate et orationibus rem gesserint.*

in der Kirche stehen und in dem Namen dieser die Berufung ergehen lassen und dass sie zu solchem Berufen ein klares, ausdrückliches Recht haben. Für alles Andere kommt es auf die besonderen Verhältnisse an, die sehr verschieden sein und ausser Obigem noch verschiedene, aber nicht allgemeingültige, Bedingungen erfordern können, damit der Beruf in diesen Fällen ein ordentlicher werde.

Luther lehrte die Christenheit wieder, was sie in dem kirchlichen Amte zu sehen, was sie von ihm zu erwarten habe: die bleibende und öffentliche Ausübung der allen Christen als solchen zukommenden Pflicht, das Wort vom Heile zu verkündigen. Damit war das Amt wieder in die Kirche, in die Gemeinde, gestellt, während Rom es aus derselben heraus gehoben und in falscher Weise über sie gesetzt, dazu ihm auch eine durchaus unrichtige Aufgabe gewiesen hatte. Diesem letzteren begegnete der Reformator am schärfsten, wenn er die bisherige Bezeichnung der Amtsträger mit »Priester« als durchaus unpassend verwarf [1]), und gegen das Erstere ward er nicht müde zu wiederholen, dass das Amt nicht ein Herrschen, sondern ein Dienen bezwecke. Die von uns Erwählten sind unsere Diener, die Alles in unserem Namen verrichten [2]). Demgemäss wollte er sie Amtsleute, Prediger, Lehrer, Diener, Pfarrherrn, oder Bischöfe, d. h. Wächter nennen, denn als Bischof bezeichnete er jeden Pfarrer einer einzelnen Gemeinde; beide Ausdrücke galten ihm ganz gleich [3]). Zwar könnte dem zu widersprechen scheinen, dass er die Prediger und Lehrer nun auch Regenten der Gemeinden nannte und ihnen ein Kirchenregiment zuschrieb. Aber der Widerspruch ist eben nur ein scheinbarer; denn dieses geistliche, kirchliche, Regieren im Sinne Luthers ist nichts als ein Dienen. Nur die Seele hat der Lehrer zu regieren; die Seele kann aber durch nichts regiert werden als durch das Wort Gottes, und so besteht die Führung

1) *opp. ed. Jen. 2, 585a: quod sacerdotes vocantur, id vel ex gentilium ritu, vel ex judaicae gentis reliquiis sumptum est, deinde maximo ecclesiae incommodo probatum.*

2) Löscher, vollst. Reformationsacta 3, 682, 690, 691; *opp. ed. Jen. 2, 298a, 299a;* W W. 27, 234, 236; *opp. ed. Jen. 2, 585a*; W W. 7, 85 ff.

3) Dies könnte mit Dutzenden von Stellen belegt werden; vgl. z. B. W W. 27, 234: »Priester und Bischof Ein Ding ist in der Schrift«; 28, 176; *opp. ed. Jen. 2, 585b, 286b*. Das will wohl beachtet sein, um falsche Folgerungen für die Verfassung zu vermeiden.

dieses Kirchenregimentes in nichts Anderem als in der treuen Verkündigung des Wortes [1]).

Hiermit war die so viele Misbräuche nach sich ziehende römische Irrlehre vom Amte gründlich widerlegt und das Richtige an ihrer Stelle gelehrt. Aber sehr früh zeigten sich von anderer Seite her nicht minder gefährliche Misbräuche, welche ebenfalls in Irrlehren ihre Wurzeln hatten. Wir wissen, wie die Schwärmer die Rechtfertigung in die durch das innere Einsprechen Gottes bewirkte Erneuerung setzten und das äussere Wort nicht als Gnadenmittel gelten lassen wollten. Naturgemäss mussten sie gegen das Amt des Wortes mit tiefer Verachtung erfüllt sein, einer Verachtung, welche sich mit Hass verband, weil eben dies feste Amt ihnen überall entgegentrat. Sie nämlich, die nur auf die innere Stimme des Geistes lauschten, traten auf, wenn sie diese vernommen zu haben und sich darum als Propheten Gottes ansehen zu dürfen wähnten. Sie pochten auf ihren inneren Beruf, predigten die Einfälle ihres Herzens, und verlangten für sie Glauben und Gehorsam als für neue Offenbarungen Gottes. Sie redeten, auch wo Niemand nach ihnen verlangte, und wer ihnen widerstrebte, den nannten sie einen Feind Gottes, der den Weinberg des Herrn verwüste. So thaten die zwickauer Schwärmer, so Münzer und selbst Karlstadt. Die bedenklichsten Irrlehren wurden in dieser Weise als im Namen Gottes unter das Volk gebracht, die Christen verwirrt, die Gemeinden zerrüttet. Und am schlimmsten wirkten die Wiedertäufer, an Zahl beträchtlich, an Irrlehren fruchtbar, und dabei unstät und flüchtig im ganzen Lande umherziehend unter stetem Ausstreuen giftigen Samens. Von allen Orten ertönen die Klagen über ihr heimliches Treiben. In Thüringen machten die Anhänger Rinks sich an die Köhler in den Wäldern, auf den Feldern an die Hirten, bear-

---

1) Vgl. etwa W W. 27, 233, 234: »jglicher Pfarrer oder geistlich Regent,« 237, 238 u. s. w.; 28, 153; 22, 143: »die Seele des Menschen ist ein ewig Ding, uber Alles, was zeitlich ist; darumb muss sie nur mit ewigem Wort regiert und gefasst sein«; *opp. ed. Jen. 2, 578a*. In der *reformatio ecclesiarum Hassiae cap. II: de ecclesiarum regimine;* Richter, evang. K. O O. 1, 57. Beachte die trefflichen Bemerkungen bei Mejer, die Grundlagen des luth. Kirchenregiments S. 6 ff.; er weist auf die vorreformatorische Grundlage dieses Sprachgebrauches zurück und sagt S. 12: »dass deutlich im modernen Sinne der Ausdruck Kirchenregiment in der Reformationszeit vorkäme, dafür habe ich noch kein Beispiel.« Doch vgl. W W. 8, 27.

beiteten sie und suchten sie besonders mit Mistrauen gegen die Geistlichen zu erfüllen. In Augsburg war es die grosse Fabrikbevölkerung, die ihnen ein günstiges Feld bot. Wie Johann Denk, schreibt Rhegius, bei uns sammt seinen Landfahrern auch den neuen Tauforden hat wollen aufrichten, hat er sich zuerst in die Winkel gesteckt und heimlich sein Gift ausgegossen; mit den verordneten Prädicanten hat er nichts wollen reden, auch nicht erwartet, dass man ihn mit der Schrift lehrete. Solch heimlich Mummeln in den Winkeln hat bald um sich gefressen, wie der Krebs, zu vieler Seelen jämmerlichem Schaden, ehe man sie inne worden ist« [1]). Ganz Aehnliches wird aus der Schweiz berichtet, wo Zwingli, der sonst vom Amte nicht evangelisch lehrte, ihrem auflösenden Treiben kräftig widerstand. Er war ein Mann der Ordnung [2]).

Wie schon in den ersten Jahren der Reformation durch die reisenden Prädicanten, unter denen sich neben trefflichen Lehrern doch auch viele recht unreife Geister befanden, oft grosser Unfug angerichtet war, so zeigte jetzt das auflösende Treiben der Täufer, wie nöthig es für den Bestand der Kirche sei, das öffentliche Lehren an feste, ausdrückliche Berufung zu binden. Sowie deshalb durch den speierer Reichstag von 1526 eine kirchenbildende Durchführung der Reformation ermöglicht war, strebte man in allen evangelich gesinnten Ländern kirchlich geordneten Verhältnissen zu, in denen die von Luther entwickelten Grundsätze zur Anwendung kamen. In den Kirchenordnungen und kirchlichen Erlassen der Zeit sehen wir sie aufs Klarste ausgesprochen. Gleich der brandenburg-ansbacher Abschied von 1526 besagt: »es soll auch Niemand zu predigen zugelassen werden, denn die, wie obgemeldt, rechtlich ordentliche Pfarrherrn und Prediger oder der Pfarrherrn

---

1) Rhegius WW. 4, 127a sagt von seinem täuferischen Gegner: »er hat niemands für ein rechten prediger, er sey denn eyn landfarer und bleib nicht an einem ort.«

2) *Zw. opp. 2a, 304 ff.* vom Sept. 1525; vgl. S. 328: »darum ein grosse vermessenheit ist an den selbs gesandten prediger, dass sy jnen selbs alle ämter zulegend und, was sy nit könnend, verachtend.« S. 329: »diser ämteren aller samen hat sich nie kein frommer christ für sich selbs angenommen, sunder erst, so er von gott gesandt ist worden oder von den kilchen oder apostlen erwälet, das ouch nüts anders ist denn ein berufung und sendung.« Seinen übrigen Lehren entsprach dies Dringen auf äussere Berufung nicht. In der kleinen Schrift selbs kommen manche exegetische Wunderlichkeiten vor.

bestellte oder aufgenommene Caplane oder Helfer sein oder durch uns oder unsere Befehlhaber dazu berufen oder verordnet werden [1]; den selbstwilligen Predigern wird Gefängnis gedroht. Die freilich nicht eingeführte hessische Reformation spricht gegen die umherschweifenden falschen Brüder, welche Viele verführen [2]. Andere Kirchenordnungen enthalten ähnliche Bestimmungen und geben an, wie die Berufung zum kirchlichen Amte in der Ordination vollzogen werden solle, nachdem man sich zuvor von der Rechtgläubigkeit und Tüchtigkeit des zu Berufenden durch eine Prüfung überzeugt habe [3].

So sprach also der Artikel des Bekenntnisses in der That die Lehre der evangelischen Kirche von der Aufgabe des kirchlichen Amtes im Gegensatze zur römischen Lehre aus. Doch war dies, das schon im fünften Artikel Gelehrte, hier nicht die Hauptsache, sondern der Grundsatz, dass die öffentliche Ausübung solcher Amtsthätigkeit in der Kirche nur auf ausdrücklichen, ordentlichen Beruf hin stattfinden dürfe. Und dieser Grundsatz war ein in der ganzen evangelischen Kirche anerkannter und rechtlich geltender.

XV. XXVI. Von Kirchenordnungen. Vom Unterschied der Speise.

Zum Kirchenregimente gehörte nach römischem Begriffe auch noch die Befugnis, Anordnungen zu treffen und Gesetze zu erlassen, deren Beobachtung für das Heil der Seelen förderlich, ja nöthig sei [4]. Damit war der priesterlichen Willkür

1) Richter, evang. K.OO. 1, 51.

2) Richter a. a. O. S. 68.

3) Richter a. a. O. S. 74, 79, 102, 109, 129.

4) Vgl. *Manuale curatorum p. 106ᵃ.* Die Confutatoren schreiben: *Paulus ad episcopos inquit: attendite vobis et universo gregi, in quo vos spiritus sanctus posuit episcopos, regere ecclesiam Dei. Si ergo praelati habent potestatem regendi, habebunt et potestatem statuta faciendi pro salutari regimine ecclesiae et subditorum incremento; Chytraeus, hist. conf. aug. p. 202; cf. 210: episcopi non solum habent potestatem ministerii verbi Dei, sed etiam potestatem regiminis et coercitivae correctionis ad dirigendum subditos in finem beatitudinis aeternae. Ad potestatem*

ein weiter Spielraum gemacht. Christus — sagte man wohl — hat das gelehrt, was zum Heile unumgänglich nothwendig ist; das zum Heile Behülfliche und Förderliche aber zu lehren hat er dem heil. Geiste überlassen, ohne selbst Alles festzustellen [1]). Die Christen vermochten, als der Herr auf Erden wandelte, noch nicht Alles zu ertragen. Deshalb behielt er Vieles, was ihnen heilsam ist, zurück, damit später zu passender Zeit die Kirche in seinem Namen es lehre, ordne und festsetze. Er verlieh ihr damit grosse Gewalt und gab ihr den heiligen Geist, der sie in alle Wahrheit leitet, so dass sie nicht irren kann. Wegen der Einwohnung des Geistes kommt es ihr allein zu, auch die heilige Schrift auszulegen und über das richtige Verständnis derselben zu entscheiden [2]). Und ihre eigenen Verfügungen stehen aus demselben Grunde immer in Einklang mit der Schrift; sie sind nur Fortsetzung, Ergänzung, Erläuterung der letzteren [3]). Was also die Kirche im Laufe der Jahrhunderte als für das Leben der Gläubigen und das Heil ihrer Seelen nützlich gelehrt und angeordnet hat, das sollen diese auch als solches ansehen und in aufrichtigem Gehorsame darnach leben [4]). Die Erfüllung dieser Gebote der Kirche erwirbt ihnen

---

autem regiminis requiruntur potestas judicandi, diffiniendi et statuendi ea, quae ad praefatum finem expediunt aut conducunt. Eck, enchiridion cap. 12.

1) *Eck, enchiridion cap. 13: Christus ipse docuit magis necessaria ad salutem, sed quae expediunt et promovent salutem, reliquit magisterio spiritus sancti et ecclesiae, et illa non omnia per se explicuit.*

2) So wird Ecks Satz zu verstehen sein: *potestas ecclesiae super scriptura; enchir. cap. 1;* Tewtsche Theol. S. 636.

3) *Eck, enchir. cap. 12: constitutiones ecclesiae, si non sunt in scriptura in propria forma, tamen emanant ex ea; Roffensis, assert. luth. conf. p. 366.* Auch Eck, Christenliche Ausslegung 1, 4; 2, 163.

4) *Chemnitz exam. conc. Trid. ed. Preuss. p. 69* bemerkt sehr richtig: *utile est lectorem commonefacere, quomodo paulatim mutatus sit status disputationis. In primis enim pontificiorum contra Lutherum certaminibus ea, quae nullis scripturae testimoniis probari poterant, ita defendebantur, quod illa, quae ecclesia statueret, parem haberet vim et autoritatem cum iis, quae ex scriptura certo constaret divinitus esse patefacta. Multa igitur exstant tunc disputata de autoritate ecclesiae, de plenitudine potestatis Papae, de consuetudinibus ecclesiasticis. Postea vero deprehensum est, locos istos communes vel non posse sustinere tantam molem structurae pontificiae, vel certe nimis laboriosum esse eos defendere, si firmis ex scriptura argumentis oppugnentur. Tandem igitur ut magis compendiaria via inventa est disputatio de traditionibus apostolorum non scriptis. Fingunt enim multa, quae ad fidem moresque vivendi necessaria*

ein so gutes Verdienst, wie die Erfüllung der unmittelbar von Gott selbst ausgegangenen Gebote, während Ungehorsam und Verachtung ihnen als Sünde angerechnet wird und ihre Seelen ins Verderben stürzt. Welches aber die Gebote der Kirche seien, wo man sie zu suchen habe, kann keinem Zweifel unterliegen, denn die Kirche wird dargestellt durch die Priester, und übt das Regiment durch die Bischöfe, vornehmlich durch die Concilien und den Pabst; die Kirche ist die römische Kirche; was sie gebeut, das zu halten, sind alle Christen bei ihrer Seelen Seligkeit verbunden [1]).

Die kirchlichen Ordnungen zwecken ab auf das Heil der Seelen; durch absichtlichen Verstoss gegen dieselben gehen die Christen des ewigen Lebens verlustig; so hörte man stets von denen versichern, welche die Nothwendigkeit dieser Ordnungen vertheidigten. Sie waren also nichts anderes als Heilsmittel und in ihrer Ausführung gute Werke, auf welche die dazu angeleiteten Christen ihr Vertrauen setzen mussten und setzten. Was will es da sagen, wenn z. B. Berthold von Chiemsee erklärte: »Niemand soll sein Heil setzen in die Ceremonien, d. i. in die auswendigen Werke des Gottesdienstes?« Er selbst fügte sogleich hinzu: »aber ohne dieselben Ceremonien stehet der Gottesdienst kalt. Wo nicht auswendig erzeigt wird des Menschen Herz und Andacht, daselbst erlischt gemeiniglich inwendiger Gottesdienst. Zu inwendiger Andacht wird gemeiner Mensch bewegt und befördert mit Niederknieen, Hut Abziehen, Hände Aufrecken, mit Klopfen an die Brust, Aufstehen zum Evangelium und mit mehr dergleichen öffentlichen Erbietungen gegen Gott und seine Heiligen. Wo Einer vom Andern solche Erzeigung sieht, wird er dergleichen zu thun auch gereizt und destomehr zu Gutem bewegt.« Und an einer andern Stelle: »zu Abtilgung sündiger Schulden und Flecken

---

sunt, ab apostolis tradita esse, quae in scriptura non comprehenduntur. Et mox attexunt illud αἴτημα: ea, quae in ecclesia romana traduntur et observantur, quae nullo scripturae testimonio probari possunt, esse illa ipsa, quae ab apostolis viva voce sunt tradita et scriptis non comprehensa.

1) *Eck, enchir. cap. 12* beginnt: *humana constitutio conciliorum et pontificum servanda.* Tewtsche Theol. S. 637: »was nu römische kirch gepewt vnnd ordennlich hellt, das ist in tewtschen kirchen auch ze halten.« Wer dem päbstlichen Stuhl ungehorsam ist: »wirt in des deufels schar eingeleibt als ain abtrynniger, der wider die kirch hellischer porten vnd pösem geist gehorsam layst.«

ist austräglich und ziemlich, Gott und seine Heiligen zu ehren, nicht allein inwendig im Gemüth, sondern auch dass Gottes Ehre, Lob, Glorie und Name auswendig mit Werken geziert und gepreist werde« [1]). Wir wissen, dass z. B. die vorgeschriebenen Fasten einen Hauptbestandtheil der Genugthuungswerke bildeten, dass man dem Weihwasser die Kraft beilegte, die erlässlichen Sünden hinwegzunehmen u. s. w.

Seitdem man angefangen hatte, das Christenthum zu einer Gesetzesreligion zu machen und in der Schrift eine Sammlung von Geboten Gottes über das zu Glaubende und zu Vollbringende zu sehen, war es ein nothwendiger, in der Natur der Sache begründeter, Fortschritt, dass man den so verstandenen Schriftsätzen Kirchensätze und Gesetze als Ergänzung anreihte. Das Gewissen des Menschen, der den Weg der Selbstrechtfertigung betreten hat, findet keine Ruhe; es treibt ihn weiter und weiter; er sucht nach immer neuen Werken, die ihn dem Heile entgegenführen könnten; und die seinem Herzen nothwendige Gewissheit dafür, dass seine Werke wirklich zu diesem Zwecke dienstlich seien, soll ihm das Ansehen und das Wort der Kirche bieten [2]). Wenn dann von Seiten der Kirche, die selbst solche Gesetzlichkeit hegt und pflegt, gesagt wird, man lehre die Christen nicht auf ihre Werke vertrauen und von ihnen die Seligkeit erwarten, so zeugt das zum mindesten von grosser Selbsttäuschung und Unkenntnis des menschlichen Herzens. Denn der natürliche Mensch, der auch im Wiedergebornen nicht ganz ertödtet ist, hat keinen stärkeren Zug als

---

1) Tewtsche Theol. S. 613, 608. Damit stimmt *Roffensis, assert. luth. conf. p. 369: in caeremoniis profecto quisquis reposuerit spem salutis, longe fallitur. Attamen haudquaquam inutiles habendae sunt caeremoniae. Tolle caeremonias ab ecclesia, et apud maximam christianorum partem Dei cultum statim extingues. Fac, ne quisquam lavet manus neve genua flectat aut ne tundat aut oret non velato capite aut non in pedes erectus stet, dum legitur evangelium, aut id genus reliqua praetermittat, videbis intra paucos dies eam, quam vocamus devotionem, evanescere penitus. Nam ea, quae adhuc viget in paucorum christianorum pectoribus, quamquam sit pertenuis illius cultus scintillula caeremoniis tamen enutritur; et nisi ad has cogerentur christiani, propediem quam frigidissimus cultus Dei futurus est.* Und Eck schrieb *enchir. cap. 12: constitutiones ecclesiae augent cultum divinum, concupiscentiam carnis cohercent et ad servanda divina praecepta expeditiorem faciunt ac fraternam charitatem augent.*

2) Vgl. Symb. BB. S. 210 §. 27; S. 56 §. 13.

den zur Eigengerechtigkeit. Wenn er zu Werken, deren Unterlassung als Sünde gilt, nicht nur angeleitet, sondern geradezu genöthigt wird, kann er gar nicht anders, als die Erfüllung solcher Gebote sich zu Verdiensten anrechnen [1]). Obige Erklärung der Kirche, man denke dabei an kein Erwerben der Seligkeit, würde, selbst wenn sie ernst gemeint wäre, nur lächerlich sein; es lässt sich aber hinlänglich erweisen, dass alle diese kirchlichen Ordnungen und Verfügungen schon von Kirchen wegen den Stempel der Verdienstlichkeit an sich tragen.

Bereits im alten Bunde hat Gott den Seinen gewisse Feste zu feiern geboten, und dazu sind auch die Angehörigen des neuen Bundes verpflichtet. Da sie aber noch viel mehr Gutes empfangen haben als die Väter vor Christo, so ziemt es sich, dass sie Gott auch durch eine viel reichere Festfeier danken und ihn ehren. Darum hat die vom heil. Geiste geleitete Kirche den Christen neue Feste vorgeschrieben, wie sie denn ihre Macht über die Bestimmung der heiligen Zeiten auch durch die Verlegung des zu feiernden siebenten Tages vom Sabbath auf den Sonntag bewiesen hat [2]). Auf Grund dieser kirchlichen Ordnung sollen darum die Pfarrer, ehe sie am Sonntage die Kanzel besteigen, im Calender sich nach den Festen der kommenden Woche umsehen und die Gläubigen etwa also unterrichten: »heilige Zeiten und Tage, die uns in dieser Woche gefallen sind, die sollt ihr wissen zu ehren mit Beten, Fasten oder Almosen Geben, Kirchgang, Messe und Predigthören und mit allen anderen guten Worten und Werken, als ihr denn wollt, dass die lieben Heiligen eure guten Fürsprecher oder Vormünder sein sollen bei Gott, dem Allmächtigen. Vorab auf heute ist uns gefallen der würdige, löbliche Sonntag, an dem sich ein jeglich Christenmensch versöhnen soll mit Gott dem Herrn, ob es sich gesäumt hat mit guten Worten oder Werken, oder sonst mishandelt in der vergangenen Woche. Das soll es ablegen mit Kirchgang, Beten und andern guten Werken. Es soll auch in seiner Pfarrkirche oder Leutkirche das Amt der heiligen Frohnmesse von Anfang bis zu Ende, auch die Predigt hören, wenn man da predigt, und dazu alles das erfüllen, was

1) Vgl, Symb. B B. S. 209, §. 24.

2) *Eck, enchir. cap. 13; Roffensis l. l. p. 366;* Eck, Christenliche Ausslegung 1, 30: »Got hat etliche feste geboten vnd ein tag für den andern zu haben.«

es eine ganze Woche versäumt hat« [1]). Bei solcher Anweisung zur Feier ist es verständlich, wie Berthold sagen konnte, die Feste seien von der Kirche eingeführt »zu Wahrung des Gottesdienstes und zu Gedächtnis der lieben Heiligen, besonders zu zeitlicher Busse« [2]). Auch die Festfeier gehört unter das, wovon er an einer anderen Stelle schreibt: »zur Vergebung erlässlicher Sünden gedeiht, was in der Kirche geordnet ist zur Förderung und Behütung der Andacht der Menschen oder zur Erhaltung göttlicher Gnaden, als Weihbrunnen, priesterlicher Segen und dergleichen Sachen, so in der Kirche gebraucht werden zu Gutem und wider das Böse. Sonderlich ist heiliger Oelung Sacrament aufgesetzt zu Abwaschung erlässlicher Sünde. Endlich wird ein Mensch in seinen erlässlichen Sünden viel geringert durch demüthige Uebung, als Klopfen an seine Brust, Fasten, Beten, Almosen und andere gute Werke, so der Liebe Inbrünstigkeit erwecken, heimlich oder öffentlich« [3]).

Einen der vornehmsten Plätze nimmt hier das Fasten ein. Gott hat schon im Gesetze den Menschen das Fasten, die zeitweilige Enthaltung von gewissen Speisen, verordnet und gegen die bleibende Verbindlichkeit dessen darf man nicht etwa das Wort Pauli anführen, alle Creatur sei gut und Nichts zu verwerfen, das mit Danksagung genossen werde. »Damit hat er gemeint, des alten Gesetzes Verbot, als Schweinefleisch und andere verbotene Speise, sei gewesen eine Figur (Vorbild), die numals im neuen Gesetz aufhöre und dadurch das Verbot auch absei« [4]). Man hat also nicht mehr nach der Juden Brauch zu urtheilen, ob Jemand Schweinefleisch essen dürfe u. s. w. »Er hat aber damit nicht weggenommen das Fasten noch der Kirche Gewalt, die numals Fleisch und mehrere andere Speisen zu etlichen Zeiten verbeut, nicht weil dieselbe Speise unrein sei, sondern weil Fleisch essen herkommt von der Sünde und nicht aus erster Ordnung Gottes, der nur von Früchten zu essen befohlen hat, dass auch mit Abbrechung solcher Speise das menschliche Fleisch gezähmt werde und desto weniger zu fleischlicher Gier geneigt sei.« Kraft ihrer Vollmacht hat darum die Kirche den Gläubigen für gewisse Zeiten gewisse Speisen untersagt, wie denn ja schon die Apostel das Fasten

1) *Manuale curatorum p. 75a sqq.*
2) Tewtsche Theol. S. 362.
3) Tewtsche Theol. S. 249.
4) Tewtsche Theol. S. 530 ff.

beobachtet und verbreitet haben. Ganz besonders hält sie die vierzigtägigen Fasten, denn in Beobachtung dieser ist der Herr selbst den Seinen vorangegangen und sie sollen seinem Beispiele folgen. Aber daneben legt sie auch noch andere Fasten auf, theils für alle Christen, theils für Einzelne als Genugthuungswerke. Und die rechten Fasten müssen mit Gebet und Almosen verbunden sein. Man sieht dies an jenem Pharisäer im Evangelio. »Ich, spricht er, faste zweimal in der Woche. Fasten war ein gutes Werk, er hätte sonst sich des nicht bezeichnet; wiewohl das die Neuchristen wie alle guten Dinge verlachen. Es gehört aber mehr dazu denn Fasten; denn das Fasten soll man heiligen mit Almosen und Gebet. Darum Joel spricht: heiliget die Fasten. Es gehört auch dazu, dass einer faste mit Vermeidung der Sünde, denn sonst allein fasten aus Kargheit oder sich allein ungeschickt machen im Haupte ist nichts« [1]. Ein solch rechtes Fasten ist dann auch verdienstlich, denn der Herr sagt ausdrücklich: »Dein Vater, der in das Verborgene siehet, wird es Dir vergelten« [2].

Die Kirche verbietet diese leiblichen Speisen nicht, deshalb weil sie dieselben an sich für sündlich und verderblich erachtete; sie hält sich fern von dem Irrthume der Manichäer, aber sie will auch nicht mit dem Ketzer Jovinian und jetzt den Lutherischen [3] alle Zucht aufgeben und auf alle Ertödtung des Fleisches verzichten. Darum entzieht sie den Ihrigen zu Zeiten das Fleisch und kann sich hierbei auf Paulum stützen. Denn »wiewohl Paulus nicht setzt, dass des Fleisches Werke getödtet werden mit Fasten, sondern mit dem Geist, wird doch durch Fasten demselben Geiste geholfen, dass er desto geschickter ist zu überwinden das Fleisch, so es kasteiet und gekreuzigt wird. Wie Paulus anderswo sagt, dass die, welche Christo zugehören, ihr Fleisch gekreuzigt haben. — Durch Fasten wird das sündige Fleisch kasteiet, aus dem Menschen der böse Geist getrieben und der gute eingeführt« [4].

---

1) Eck. Christenliche Ausslegung 2, 148; vgl. 1, 29.

2) *Eck, enchir. cap. 13: ecce jejunium meritorium.*

3) Cochleus führte schon in seiner *pia exhortatio Romae ad Germaniam E 6a* aus, dass Luther dem Jovinian ähnlich, nur um vieles schlimmer sei. Der Vorwurf ward dann stehend; vgl. Tewtsche Theol. S. 530. Symb, B B. S. 57 § 30. Ueber Jovinian vgl. z. B. Neander K. G. 2, 368 ff., Gieseler K. G. 1, 2, 233.

4) Vgl. dazu *Eck, l. l.: de jejunio liquet, rem esse sanctam propter corporis macerationem, spiritus pertinacis expulsionem, divinae gratiae*

Sehr geflissentlich wehrten die römischen Theologen allen Zusammenhang mit manichäischen Gedanken ab, und doch ist dieser in Wirklichkeit gar nicht zu läugnen. Niemand kann Chemnitz das Recht absprechen zu der Bemerkung, welche er nach Anführung einiger römischer Weiheformeln macht: sie zeigen, dass jene meinen, die Geschöpfe seien entweder an sich schon durch Teufelsgewalt verderbte oder doch auch den Reinen noch nicht rein, wenn sie nicht durch solche Weihungen geläutert werden« [1]). Berthold spricht es deutlich genug aus, wenn er z. B. sagt: »Das Wasser wird gesegnet, auf dass mit unvermaledeitem Elemente besprengt werde die Erde und irdische Dinge, so von unserer Sünde wegen durch Gott vermaledeit, aber uns zum Heile wiederum zu benedeien sind« [2]). Allerdings wird hier der Fluch über die Elemente eine Folge der Sünde genannt, aber wir wissen, dass im Allgemeinen die römische Theologie in dem Leiblichen den Ursprung und Sitz der Sünde sah und insbesondere den biblischen Begriff des »Fleisches« grundfalsch deutete. In solchem Irrthume konnte sie wähnen, dem sündlichen Fleische durch Beschränkung des Fleischgenusses die Kraft zu nehmen, und mit Bezug auf die Worte des Paulus sagen: »durch den Geist werden die Werke des Fleisches getödtet; der Geist aber wird unterstützt, wenn man das Fleisch durch Fasten kreuzigt.«

Wir kennen den innern Zusammenhang zwischen der Werkgerechtigkeit, die in dem gesammten römischen Ceremonialwesen ihre Triumphe feiert, und der falschen Entgegenstellung zwischen dem Geistlichen und Leiblichen, die in demselben überall hervortritt. Das ganze natürliche Leben als solches ist darnach ein dem Christen nicht geziemendes; es muss unter die Gesetze der mit den himmlischen Gnadenkräften erfüllten Kirche gestellt, von ihr dadurch geleitet, von ihr mit ihrem auch das Geschöpfliche heiligenden Segen geweiht wer-

implorationem et Christi jejunantis imitationem. — Ecclesia credit, omnem creaturam Dei bonam, licet pro tempore ad mortificandum veterem hominem praecipiat ab aliquibus abstinere. Zöckler, Kritische Geschichte der Askese S. 140 ff. Dieses ganze Buch bietet für unsern Abschnitt ausserordentlich reiche Belege.

1) *Examen conc. Trid. p. 855: non obscure dicunt, carnium eam esse immuditiem, quod in homine pravas carnis concupiscentias excitent. An haec procul absint a Tatianorum et Manichaeorum fundamentis, lector judicet.*

2) Tewtsche Theol. S. 611.

den. Dann wirkt die geweihte Leiblichkeit fördernd zurück auf den Geist, das ganze Leben wird ein geistliches und in der Fülle seiner von der Kirche gebotener Werke ist es zugleich verdienstlich.

Es wird klar sein, warum die römischen Gegner ein so grosses Gewicht auf die unverkümmerte Erhaltung der sämmtlichen kirchlichen Ordnungen und Gebräuche legen und den Satz, dass sie kein Verdienst vor Gott begründeten, für einen Irrthum erklären mussten [1]).

Dies war der Punct, auf den der erste Angriff der Reformation sich richtete; von hier aus stürzte sie den Bau der kirchlichen Rechtfertigungswerke um; von hier aus säuberte sie die kirchlichen Ordnungen und Gebräuche. Der Mensch wird nicht durch Werke gerecht, sondern allein durch die Gnade, die er im Glauben ergreift. Damit war all jenen Geboten der Kirche der Zweck genommen, zu welchem sie gegeben waren und für welchen sie erfüllt wurden. Denn an sich eine Last, waren sie von den Christen nur angenommen, weil sie im Vergleiche mit der Sündenschuld immer noch als die leichtere Last erschienen. So wie daher die Christen den Schriftsatz, dass Werke nicht rechtfertigen, welchem ihr unruhiges Gewissen Zeugnis gab, als wahr erkannten, fühlten sie diese Gebote nur noch als unerträgliche Bürde.

Der durch den Glauben Gerechtfertigte steht in Gemeinschaft mit Christo und wird getrieben vom Geiste Gottes. Als solcher weiss er sich frei vom Gesetze. Damit war jenen kirchlichen Ordnungen das innere Recht abgesprochen. Die Christen, durch den Glauben frei, mussten sie, die ihnen als ein Nothwendiges auferlegt wurden, als ein stetes Unrecht empfinden. Jene Eine Wahrheit, welche die treibende Kraft der Reformation war, beseitigte die drückende Gesetzlichkeit, unter welche die römische Kirche ihre Glieder wie unter ein schweres Joch gebeugt hatte, und erhielt doch wieder heilsame kirchliche Gebräuche und geschichtlich gewordene gute Sitte.

Schon sehr früh erklärte sich Luther von dem rechten evangelischen Standpuncte aus gegen das Gesetzliche und darum Seelengefährliche im kirchlichen Ceremonialwesen [2]). Er warnte

---

3) In der *confutatio: falsum est, constitutiones humanas ad placandum Deum et satisfaciendum pro peccatis institutos adversari evangelio, ut de votis, de delectu ciborum et similibus posterius latius declarabitur. Chytraeus, hist. aug. conf. p. 183.*

1) Vgl. Einleitung 1, 50 ff.

vor dem Vertrauen auf Derartiges und predigte von der Freiheit des gläubigen Christen von allen äusseren Gesetzen. Er zeigte, wieviel Heuchelschein sich mit dem äusserlichen Gehorsame gegen die Kirchenordnungen verbinde, wie wenig Wahrheit und christliches Leben bei pünctlichster Erfüllung des Gebotenen zu finden sei. Aber darum widersetzte er sich ihnen weder selbst, noch forderte er die Christen auf, sie zu übertreten. Hielt er doch noch dafür, dass diese Misbräuche von der Kirche selbst nicht gebilligt würden, sondern nur, dieweil die Bischöfe schliefen, sich eingeschlichen hätten. Aus den Herzen der Christen suchte er sie zu entfernen in der festen Gewissheit, dass das Unbrauchbare an ihnen dann auch äusserlich fallen werde. Darum hielt er an mit der Predigt vom Glauben, durch welchen der Mensch gerecht und frei werde, und zeigte, welches an Statt des falsch geistlichen das wahrhaft geistliche Leben sei. Er lehrte, wenn der Mensch ein neuer geworden sei, so erneuere sich auch sein ganzes Leben. Für den wirklich Wiedergeborenen, in dessen Herz der Geist Gottes walte, seien keine besonderen Gesetze nöthig, sondern der Geist zeige ihm, wie er in allen Verhältnissen des Lebens nach dem Wohlgefallen Gottes zu leben habe. So könne er in jedem Berufszweige des natürlichen Lebens die rechten guten Werke thun und ein geistliches Leben führen. Und auch an Ertödtung des Fleisches, nämlich des alten Adams, des sündigen Ich mit seinem eigenen Willen, fehle es beim gläubigen Christen nie. Sie bestehe in dem geduldigen Beugen unter die Hand Gottes, in dem freudigen Tragen des »lieben« Kreuzes, welches er auferlege. Unter dem Kreuze sterbe der Mensch sich selbst immermehr ab und es wachse und kräftige sich der neue Mensch aus Gott. Zu solchem täglichen Kreuze aber gehöre auch die willige Uebernahme der gegenwärtigen vielen kirchlichen Ordnungen und Gebräuche, deren zwar der Christ für sich nicht bedürfe, die ihm aber, weil er im Herzen durch den Glauben frei sei, auch nicht schadeten, und die er aus Liebe zu den schwachen, noch nicht so freien, Brüdern und um des Friedens und der Ordnung willen sich gefallen lassen müsse.

In unverdrossener Wiederholung entwickelte Luther diese Lehren von der christlichen Freiheit und der christlichen Gebundenheit, so dass es unthunlich wäre, hier nur auf einzelne Stellen in seinen Schriften sich zu berufen. Die rechte Frucht davon hätte eine allmähliche und besonnene Reinigung des ge-

sammten äussern kirchlichen Lebens sein können; und dies wünschte der Reformator. Allein von zwei Seiten her ward die begonnene Entwickelung gestört. Die Römischen nahmen die von Luther gepredigte christliche Freiheit in Anspruch. Sie verlangten genaue Beobachtung sämmtlicher kirchlicher Ordnungen als Christenpflicht und Bedingung der Seligkeit, weil die Kirche, die dazu berechtigt sei, dies festgesetzt habe. So nöthigten sie Luther dazu, solches Recht der Kirche zu bestreiten und die christliche Freiheit noch schärfer zu betonen [1]). Er beugte die Kirche unbedingt unter die Schrift als die höchste Norm und Gesetzgeberin, zeigte dann aber, dass dem Christen auch die Schrift doch nicht als Gesetz gegenübertrete; er bleibe frei; im ganzen Bereiche der äussern Lebensordnungen sei Nichts für die Seligkeit nothwendig oder Bedingung derselben. So seien auch alle Tage vor Gott und für den Christen gleich. Jeder Tag sei diesem ein Feiertag und täglich solle er fasten, d. h. sein Fleisch kreuzigen. Nur zur besondern Uebung habe die Kirche den Einen siebenten Tag beibehalten, an welchem die Christen gemeinsam das Wort hören und vor Gott feiern sollten [2]). Jemehr nun aber die römische Kirche in ihren Vertretern sich für die bestehenden Ordnungen als unbedingt nothwendig aussprach und damit dem Reformator unzweifelhaft zeigte, dass die Gesetzlichkeit ihr wesentlich sei, um so mehr führte dies dazu, dass er die Freiheit des Christen nicht nur lehrte, sondern auch offenbarte und Solche, die im Gewissen fest waren, geradezu aufforderte, kirchliche Ordnungen, welche vorwiegend das Leben des Einzelnen betreffen, eben weil sie als Bedingungen des Heiles auferlegt waren, zu übertreten, z. B. keinen Ablass zu kaufen, nicht zu den vorgeschriebenen Zeiten zu beichten, nicht alle einzelnen Sünden aufzuzählen, u. s. w. Die überhand nehmende Gesetzlichkeit zwang dazu, sich der Freiheit zu bedienen. Doch vergass Luther nie hinzuzufügen, wer solches thun wolle, müsse in dem

---

2) Vgl. Einleitung 1, 105 ff.

3) Vgl. *opp. 12, 70 sqq.; 3, 324 sqq.* Die evang. Kirche hat sich von Anfang an gegen gesetzliche Hervorhebung und Betrachtung des siebenten Tages ausgesprochen; vgl. z. B. Symb. B. B. S. 401 ff., S. 67. WW. 29, 151, 157. Melanthon in den *Locis*, meine Ausg. S. 154; *C. R. 14, 1111;* Bugenhagen *comm. in psalm. p. 534, 421, 699*, Eberlin in Ain kurtzer gschrifftlicher bericht u. s. w. *C 2*[a]; »auch Kettenbach in Ein nützliche Predigt Zu allen christen Von dem vasten u. s. w A. 4[b]; u. a. m.

Glauben fest und gewiss sein, dass er zu seinem Thun von Gott ein Recht habe; und dazu dürfe er im Kampfe gegen die verstockten Gesetztreiber nie die Rücksicht auf die noch schwachen Brüder ausser Acht setzen, sondern solle sein ganzes Thun, eben weil es ein freies sei, von der Liebe regieren lassen. Dazu änderte er noch nichts an den öffentlichen kirchlichen Gebräuchen und wollte auch keinem Einzelnen gestatten, dies zu thun.

Noch störender ward von anderer Seite her eingegriffen. Schon lange hatte in weiten Kreisen des Volkes Unzufriedenheit mit dem kirchlichen Zwange geherrscht. Als hier hinein die Predigt von der christlichen Freiheit schlug, ward sie zwar begierig ergriffen, aber von Vielen falsch verstanden. Die Mehrzahl des Volkes, von der Kirche vernachlässigt und in den ersten Wahrheiten des Christenthums unerfahren, bemächtigte sich der Freiheit im Sinne der Zügellosigkeit. Sie wollte von kirchlichen Ordnungen überhaupt nichts mehr wissen, sondern ganz nach dem eigensten Belieben leben. Es war die bisher nur durch den Zwang gefesselte Frechheit des natürlichen Menschen, die hier in ihrer ganzen Nacktheit durchbrach. Sie suchte nöthigenfalls mit Gewalt ihren Willen durchzusetzen, wie in den auch das kirchliche Gebiet berührenden Bauernkriegen. Und in noch grösserem Bereiche wirkte sie dadurch auflösend, dass sie wie selbstverständlich alle Ordnungen der Kirche unbeachtet liess und dadurch den äussern Bestand selbst der Gemeinden gefährdete. Das war der grosse Schade, über welchen die Reformatoren und ihre Gehülfen aller Orten so laut klagten und den in seinem ganzen Umfange erst die Visitationen bloslegten. Und doch war dies noch nicht der gefährlichste Feind, den die Reformation an diesem Puncte zu bekämpfen hatte. Der unchristliche Grund dieser Gleichgültigkeit oder Feindseligkeit gegen alle kirchliche Ordnung und Sitte trat hier so klar hervor, dass er gar nicht verkannt werden konnte. Das war nicht der Fall bei einer anderen Richtung, die im Namen strengster Christlichkeit auftrat, dem Bestehenden den Krieg erklärte und die allein richtige kirchliche Ordnung unmittelbar aus der Schrift herstellen wollte. In Karlstadt und seinen bilderstürmenden Anhängern finden wir sie noch in schlimmer Verbindung mit der eben erwähnten natürlichen Wildheit und Zügellosigkeit [1]). Doch zeigte sie auch hier ihre Eigenthümlichkeit

1) Vgl. Einleitung 1, 275 ff.

schon deutlich genug. Karlstadt wollte nicht alle kirchliche Ordnung überhaupt abschaffen; hatte er doch selbst eine neue in Wittenberg einzuführen gesucht; aber er wollte für das gesammte Leben des Christen nichts bestehen und gelten lassen, was nicht unmittelbares göttliches Gebot sei und als solches aus der heil. Schrift bewiesen werden könne. In Bezug hierauf habe dann der Christ natürlich auch keine Freiheit, sondern es sei seine Pflicht, den so geoffenbarten Willen Gottes in seinem Leben auszuprägen [1]). Damit verfiel er wieder einer spielenden und doch das Gewissen beengenden Gesetzlichkeit. Die Gegensätze berührten sich in ihm. In seiner Lehre von der Rechtfertigung und Heilsaneignung sprach er allem Aeusseren, auch dem Worte, jeglichen Werth ab; und hier legte er ihm eine solche Bedeutung bei, dass das wahre Christenthum als von diesen einzelnen Aeusserlichkeiten abhängig erschien. Der Grund davon lag in seiner falsch mystischen Anschauung von der Rechtfertigung. Der vermeintlich reingeistige, das Aeussere verachtende, Heilige bedarf, wenn er überhaupt noch etwas wirken und nicht folgerichtiger sich ganz der Beschaulichkeit hingeben will, eines bestimmten göttlichen Befehles, um zu wissen, welches einzelne Thun im Gebiete des unheiligen, natürlichen Lebens ein Gott wohlgefälliges sei. Die Kehrseite davon aber ist die, dass ihm solches Thun dann als sonderlich gutes Werk erscheint [2]). Die Gesetzlichkeit in äussern Dingen zieht nothwendig Selbstrechtfertigung auch durch Aeusserlichkeiten nach sich. — Jene mystische Rechtfertigungslehre hätte ferner, streng durchgeführt, den Bestand der Kirche auflösen müssen. Wer sollte wissen, welche die durch das innere Wort Geheiligten seien? Aber der im Leibe lebende Christ bedarf einmal auch für seine Gemeinschaft eines äusserlich Verbindenden, und so mussten jene Heiligen, welche die von Gott geordneten Zeichen der Kirche, Wort und Sacrament, als solche nicht gelten lassen und sich mit ihnen nicht begnügen wollten, die als Gesetz aufgestellten Ordnungen und Gebräuche zu nothwendigen Merkmalen der Kirche machen. Aeusserliches erschien als wesentlicher Bestandtheil der Kirche der Heiligen und es konnte nicht anders sein, als dass die Beobachtung dessen dann wieder die Heiligkeit zu fördern und zu mehren schien. So ward von dem anscheinend schärfsten Gegensatze

1) Vgl. Jäger, A. B. v. Karlstadt S. 406 ff.

2) Vgl. ob. S. 53 ff.

gegen die römische Lehre doch, weil er auf solchem Grunde sich entwickelte, mit innerer Nothwendigkeit wieder zu römischem Irrthume zurückgelenkt [1]).

Karlstadt kam nicht dazu, seine kirchenbildenden Pläne zu verwirklichen und auch den zerstreuten und bald verfolgten Wiedertäufern gelang es noch nicht. Doch richteten sie schon mit ihren Versuchen Unheil und Unfrieden genug an. Am kräftigsten traten sie in der Schweiz auf, und an dem Ungestüme, mit welchem sie ihre Forderungen geltend machten, ward früh und in der Ferne auch wohl Zwingli Schuld beigemessen [2]). Aber mit Unrecht. Zwingli hat ihnen auch hier entschiedenen Widerstand geleistet und man kann nicht anders sagen, als dass er in der Umwandelung der kirchlichen Ordnungen und Gebräuche mit maassvoller Besonnenheit verfuhr [3]). Er sprach den Grundsatz aus, dass eine andauernde Belehrung der Gemeinde voran gehen müsse, und forderte auch dann noch gebührende Rücksicht auf die Schwachen im Glauben, welche z. B. Karlstadt mit grosser Heftigkeit zurückgewiesen und als Verleugnung gebrandmarkt hatte. Er weigerte sich, mit allem aufzuräumen und verlangte für den einzelnen Christen, wie für die einzelne Gemeinde, Freiheit. Und wenn man dann in der Schweiz, zum Theil durch die Verhältnisse getrieben, doch mehr beseitigte als in der Luther folgenden evangelischen Kirche, so darf das an sich noch nicht als eine grundsätzliche Verschie-

---

1) Vgl. ob. S. 60.

2) Man sehe Melanthons Brief v. 20. Juli 1522, *C. R. 577.*

3) *Zw. opp. 7, 317* in einem Briefe von 1523 spricht er die Vermuthung aus, eine Menge der römischen Gebräuche stamme von den Juden und sagt: *quid ambitio templorum, vestium, ararum, quam ut hac puerili stultitia crassos istos Judaeos etiam superemus?* In demselben Jahre tritt er dann gegen die bestimmten Feiertage auf als eine Beeinträchtigung der christlichen Freiheit *1, 317* und entwickelt dabei richtige, gute Grundsätze. Er schlägt in sehr maassvoller Weise eine Aenderung des Messkanons vor, *3, 87 sqq.*, und vertheidigt seine Mässigung vortrefflich gegen die Uebereifrigen, die Alles auf einmal beseitigen wollen, *3, 117 sqq.* Gegen die Gesetzlichkeit der Anabaptisten schreibt er 1527, *opp. 3, 502: plane nihil refert, ipse panem accipias atque inde, quantum est necessarium, detrunces an partem ab alio porrectam ori inseras. Maneat suus cuique ecclesiae mos, si modo in summa servetur analogia, ne ipsis reddamur pontificiis superstitiosiores.* Ueber den Sonntag vgl. gute Bemerkungen *2^a^, 45 sqq.; 5, 9, 274.* Uebrigens Einleitung 1, 443, 488.

denheit angesehen werden. Andererseits aber ist nicht zu leugnen, dass sich dort auch jetzt schon nicht blos bei den Täufern Züge der später mehr zur Herrschaft kommenden gesetzlichen Richtung entdecken lassen, welche auf die Gestaltung der äussern Lebensformen der Kirche einwirkte [1]). Es stand solches in Zusammenhang mit der Lehre von der unbedingten Abhängigkeit des Menschen als des Geschöpfes von Gott, der in Wahrheit allein in allem Thun des Menschen wirke [2]). Bei dieser Anschauung, deren letzten Grund wir kennen gelernt haben [3]), musste man dazu geführt werden, in der Schrift eine Gesetzsammlung zu sehen, durch deren Buchstabe auch die Gestaltung des gottesdienstlichen und des übrigen gemeindlichen Lebens im Einzelnen bestimmt werde, so dass man über das in ihr klar Ausgesprochene nicht hinausgehen dürfe. Aber in der ersten Zeit und durch Zwingli selbst kam diese Gesetzlichkeit noch nicht zur vollen Ausprägung, so dass sie keinen Widerspruch Seitens der Reformatoren hervorrief [4]). Die Streitschriften Luthers, soweit sie gegen Zwingli gerichtet sind, schweigen über den Punct.

Die ruhige Entwickelung und Umgestaltung der Kirche von innen nach aussen war von zwei Seiten, durch halsstarriges Beharren beim Alten und durch unbesonnenes Ueberstürzen, gestört werden. Aber die Reformatoren hielten die rechten

---

1) Was Zwingli *opp. 1, 319 sqq.* gegen »Kutten, Zeichen, Platten u. s. w.« vorbringt, lässt sich wenigstens nicht ganz vom Radicalismus freisprechen. Er gab dem freilich in Rücksicht auf die Schwachen mit der That noch keine Folge, sprach aber doch aus, dass er in Beurtheilung der Caeremonien mit den scharfen Gegnern derselben übereinstimme und erklärte *3, 119: peccatum esse quidquid Deus nec verbo nec facto docuerit, facile admissero; nam ut solus bonus est, ita bonum ab alio quam ab eo profisciscі nequit.* Doch vgl. eben dort die weiteren Ausführungen. Jedenfalls war er dann damit einverstanden, dass der Gottesdienst in der Schweiz verhältnismässig einfach und kahl eingerichtet ward, wie damit, dass man für die Abendmahlsfeier auch hinsichtlich des Aeussern die Einsetzungsfeier zum bestimmenden Gesetze machte. Hier wirkte freilich auch seine Sacramentslehre mit. Eine erziehende und belehrende Kraft wollte er den Gebräuchen und Caeremonien als etwas Aeusserem sowenig beilegen, wie den Bildern.

2) Vgl. oben S. 67.

3) Vgl, oben S. 131, 175.

4) Ein Zeugnis dafür sind die Bestimmungen in der berner Reformation v. 1528, Richter, ev. K. OO. 1, 105, 106; in der baseler KO. v. 1529, Richter a. a. O. 1, 121, 126.

evangelischen Grundsätze fest und vertraten Freiheit und Ordnung gegen Gesetzlichkeit und Zügellosigkeit. Das Erste, worauf es ihnen ankam, blieb immer, die Gewissen von dem Wahne zu befreien, als ob irgend etwas Aeusseres zum Heile nothwendig und Bedingung der Seligkeit sei. Deshalb widerstanden sie mit derselben Entschiedenheit Karlstadt und den Schwärmern, welche in dem Beibehalten bisheriger Gebräuche eine Versündigung gegen Gottes Gebot sahen, wie den Päbstlichen, welche Gehorsam gegen alles einmal Geordnete um der Seelen Seligkeit willen verlangten. In Beidem spricht sich gesetzlicher Sinn aus; der Christ aber ist frei. In Beidem wird das Heil noch von menschlichem Thun abhängig gemacht; des Christen Heil aber beruht allein auf dem Verdienste Christi; und dies wird durch Beides verkleinert, geschwächt, verleugnet. Das stand allezeit im Mittelpuncte der Beweisführungen der Reformatoren; erst wenn dies gesichert war, gingen sie weiter auf die Einzelheiten der Frage ein. Um dies zu schirmen, scheute besonders Luther die stärksten Ausdrücke nicht. Er wusste, mit wie tiefen Wurzeln die Gesetzlichkeit in dem eigengerechten Herzen des natürlichen Menschen steckt, und darum setzte er Alles daran, sie auszurotten. Deshalb sprach er, der die unaufhörliche Predigt des Gesetzes forderte, um den Sünder zur Busse zu rufen, sich dagegen aus, dass man das mosaische Gesetz den Christen so als Regel ihres Lebens auferlege, wie es den Gläubigen des alten Bundes als solches gegolten habe. Der Christ, mit Gott versöhnt durch Christum und frei durch den heil. Geist, braucht für sein Leben kein solches Gesetz, ja kann es nicht ertragen, wenn es ihm als Gesetz aufgelegt wird. »Ja, sprichst du, das wäre wohl wahr von den Caeremonien und *Judicialibus*, d. i., was von äusserlichem Gottesdienst und von äusserlichem Regiment Moses lehret; aber der Dekalogus, d. i. die 10 Gebot sind ja nicht aufgehoben, darinnen nichts von Caeremonien und *Judicialibus* stehet. Antwort ich: ich weiss fast wohl, dass dies ein gemeiner alter Unterschied geben ist, aber mit Unverstand; denn aus den 10 Geboten fliessen und hangen alle ander Gebot und der ganze Mose. Denn darum, dass er will Gott sein allein und keine andre Götter haben, hat er so mancherlei und viel Caeremonien und Gottesdienste gestellt und also das erste Gebot durch dieselbigen ausgelegt und wie es zu halten sei gelehret. Item darum, dass er Eltern gehorsam, keinen Ehebruch, Mord, Dieberei, falsch Zeugnis leiden will, hat er die *Judicialia* oder vom äussern Regiment

gegeben, damit solche Gebot verstanden und vollbracht worden. Darum ist das nicht wahr, dass keine Caeremonien in den 10 Geboten sind oder keine *Judicialia;* sie sind und hangen alle darinnen und gehören hinein. Und dass Gott das anzeigete, hat er selbst zwo Caeremonien mit ausgedrückten Worten hineingesetzt, nämlich die Bilder und den Sabbath, und will beweisen, dass diese zwei Stück seien Caeremonien, auch auf ihre Weise aufgehoben im neuen Testament [1]. — Warum hält und lehret man denn die 10 Gebot? Antwort: Darum dass die natürlichen Gesetze nirgend so fein und ordentlich sind verfasset als im Mose. Darum nimmt man billig das Exempel von Mose. — Wo nun Moses Gesetz und Naturgesetz Ein Ding sind, da bleibt das Gesetz und wird nicht aufgehoben äusserlich, ohne durch den Glauben geistlich, welches ist nichts anderes, als das Gesetz erfüllen« [2]. Wenn also selbst das von Gott durch Mosen gegebene Gebot für die Christen aufgehoben ist, wieviel weniger hat die Kirche das Recht, den Gläubigen Gesetze aufzulegen, deren Erfüllung sie als für das Heil nothwendig erklärt? Was in diesem Sinne geordnet ist, muss darum und insoweit unbedingt verworfen werden.

Wenn nun der Christ und also auch die Kirche in Bezug auf äussere Ordnungen und Gebräuche frei ist, so folgt von selbst, dass nichts Derartiges als bleibendes und gemeingültiges Kennzeichen der Kirche angesehen werden darf. Alles dieses ist in den Zeiten wandelbar und kann in den verschiedenen Theilen der Kirche verschieden geordnet werden, ohne dass die Einheit der Kirche dadurch verloren würde. Nothwendig zu ihrer Erhaltung ist nichts als reine Predigt des Wortes und schriftgemässe Verwaltung der Sacramente.

---

1) W W. 29, 157: »Dass man aber den Sabbath oder Sonntag auch feiert, ist nicht vonnöthen, noch umb Moses Gebot willen, sondern dass die Natur auch giebt und lehret, man müsse ja zuweilen einen Tag rugen, dass Mensch und Vieh sich erquicke: welche naturliche Ursache auch Mose in seinem Sabbath setzet. damit er den Sabbath, wie auch Christus Matth. 12, 1 und Marc. 3, 2, unter den Menschen setzt. Denn wo er allein um der Ruge willen soll gehalten werden, ists klar, dass wer der Ruge nicht bedarf, mag den Sabbath brechen und auf einen andern Tag dafur rugen, wie die Natur giebt: auch ist er darumb zu halten, dass man predige und Gottes Wort höre.«

2) W W. 29, 151 ff. »Ich rede itzt als ein Christen und für die Christen. Denn Mose ist allein dem Judischen Volk geben, und geht uns Heiden und Christen nichts an.«

Sehr früh bemächtigte sich die Willkür der kirchlichen Ordnungen und Gebräuche, auch wo man durchaus nicht alles abthun wollte. Gemeinden und Pfarrer gingen ihrem Kopfe nach und änderten hier so, dort so, dass bald laute Klagen über die einreissende Verwirrung ertönten. Da ist es begreiflich, dass der Vorschlag gemacht wurde, man möchte doch für die Evangelischen eine gemeinsame gereinigte Gottesdienstordnung feststellen. Luther, der mit seinem Ansehn dem Plane das Gelingen sichern sollte, ward dazu aufgefordert. Allein eben deswegen ging er nicht darauf ein. Weder wollte er selbst in die Stellung eines kirchlichen Gesetzgebers sich drängen lassen, noch hielt er es für gerathen, zu dem gedachten Zwecke eine Kirchenversammlung zu veranlassen. Er fürchtete, dass dies bald zu neuer Gesetzlichkeit und neuer Gewissensschädigung führen könne [1]). Er wollte nur durch Lehre und Beispiel wirken; die Freiheit müsse bleiben. Und Luther durfte sich so beschränken, da er seinerseits durch Lehre und Beispiel den rechten Weg gewiesen hatte. Das Bedürfnis der Gemeinde nach fester äusserer Ordnung und guten kirchlichen Gebräuchen hatte er nie ausser Acht gelassen; er verstand deren Segen besonders für die noch Schwächeren im Glauben wohl zu schätzen. Und dabei hatte er erkannt, wie in richtiger Weise das Gemeinsame zu erhalten und zu pflegen sei. Sein Beruf, wusste er, war nicht der, eine neue Kirche zu gründen oder gar der Urheber Einer Confession neben anderen gleichberechtigten zu sein, sondern d i e Kirche aus Gottes Wort zu reformieren, sie aus der Verwirrung zur Wahrheit zurückzuführen. Wo der Schaden am grössten war, in der Lehre, musste auch die Reformation am tiefsten eingreifen. Die kirchliche Lehre bedurfte der gründlichsten Erneuerung aus der Schrift, um wieder als die wahrhaft kirchliche, die dem Glauben der wahren Christen aller Zeiten entsprach, dazustehen und ungestört durch fremde und falsche Zuthaten sich gesund weiter entwickeln zu können. Natürlich war auch das äussere Leben der Kirche, wie es in Verfassung, Gottesdienst und Sitte sich offenbart, durch die Lehrentartung verunreinigt, aber doch nicht in dem Maasse, wie die Lehre selbst, verderbt. Vieles dieser festen Formen und allgemeinen Gebräuchen stammte schon aus den frühesten Zeiten der Kirche, wo die Lehre noch eine gesündere war, und die Reformatoren mussten mit Dank es anerkennen,

---

1) Vgl. Einleitung 1, 333, 496.

dass gerade durch diese gottesdienstlichen Ordnungen und Gebräuche vielen einfältigen Christen noch ein gutes Theil der evangelischen Grundwahrheiten erhalten sei. So hatte also hier die Erneuerung nicht so viel zu beseitigen. Es lag ein geschichtlich gewordener Grund und Boden vor, von dem die sich erneuernde Kirche nicht abzutreten brauchte, den sie nur zu reinigen hatte, denn der Christ ist frei und die Schrift giebt ihm für dies Gebiet keine Gesetze oder bindende Vorschriften. Dies war es, was Luther als das nothwendige erkannte; darnach handelte er, und darin folgten ihm seine besonnenen Gehülfen. In den geschichtlich gewordenen und bisher üblichen Gebräuchen und Ordnungen sah man das Gemeinsame, an welches man sich anzuschliessen und von dem man ohne Grund nicht abzuweichen habe. Daraus ergab sich für die evangelische Kirche der Grundsatz, dass man beibehalten dürfe und solle, was nicht klarer Ausdruck einer Irrlehre sei und mit der Schrift geradezu in Widerspruch stehe. So war für die Gemeinsamkeit und Gleichförmigkeit der Kirche auch im Aeussern hinlänglich gesorgt, denn wie das, woran man sich anschloss, ein gemeinsames war, der kirchliche Brauch, so auch das, was allein an diesem zu ändern unbedingt nöthigte, die evangelische Wahrheit.

Nach solchen Grundsätzen verfuhr man, als die Zeit gekommen war, der erneuerten Kirche für ihr äusseres Leben die festen Formen anzuweisen, wobei noch zu beachten ist, dass Luther allewege mehr die Freiheit betonte, während Melanthon ängstlicher vor der auf misverstandener Freiheit sich berufenden Willkür warnte und in den Aenderungen möglichste Beschränkung auf das Nothwendige empfahl[1]). Doch war auch

1) Vgl. *C. R. 14, 1122* zu Joh. 8, 32, v. 1523; *C. R. 1, 714* v. 1525: *scis meam de non mutandis ritibus sacris sententiam, postquam ea sunt antiquata, quae poterant conscientias laedere. Reliqui mores, quae supersunt, χακά εἰσιν εὖ κείμενα. Scis autem in proverbio religiose profecto dictum τὸ κακὸν εὖ κείμενον μὴ κινητέον*; das Citat aus *Plato, Phileb. 15 c. C. R. 1, 717* ein Bedenken über die Ceremonien an den nürnberger Rath mit dem klagenden Schlusse: »Jetzt, dieweil ein Jeder eine besondere Weise vornimmt und einem Jeden sein Gesang am besten gefällt, erheben sich Zwietracht und wird die Liebe verletzt. Das gehört aber den Predigern zu, dass Einer dem Andern nachgebe und ihm aus Liebe weich, so fern es nicht wider den Glauben ist.« *C. R. 1, 819* v. 1526 ein Bedenken an den Landgrafen: *mihi non tantum inutiliter, sed etiam contra caritatem fieri videtur ab iis, qui publicas caeremonias*

er dabei fern von aller Gesetzlichkeit und wies stets als auf das Entscheidende darauf hin, dass man das Caeremonienwesen nicht in irgend welchen Zusammenhang mit der Sündenvergebung und der Seligkeit zu bringen habe. Der treffliche Artikel »von menschlichen Kirchenordnungen« in der von ihm verfassten Visitationsordnung belehrte die Geistlichen ganz in der rechten Weise, wie sie der Freiheit und der Ordnung gleichermaassen Rechnung zu tragen hätten [1]), und die gleichzeitig und in den nächsten Jahren entstehenden Kirchenordnungen bekundeten denselben Geist. So fehlte es der evangelischen Kirche wahrlich an guten Caeremonien und Gebräuchen nicht; man war sich bewusst, auch in diesem Puncte das Band mit der kirchlichen Vergangenheit nicht zerschnitten zu haben, wie z. B. die Kirchenordnung von schwäbisch Hall dies eigens aussprach [2]). Was man damals noch beibehielt, war eher zu viel als zu wenig, wie z. B. von den vielfach noch üblichen lateinischen Gesängen gelten wird. Man wollte Alles thun, um den Riss von der römischen Kirche nicht grösser als nöthig zu machen, und beabsichtigte zugleich durch Strenge im Erhalten den gesetzlichen Schwärmern thatsächlich zu beweisen, dass man ihr kirchenauflösendes Treiben verwerfe. Es war dieselbe Rücksicht, welche dazu bewog, sogar in die marburger Artikel den Satz aufzunehmen: »das man heisst Tradiion,! menschlich Ordnung in geistlichen oder Kirchengeschäften, wo sie nicht wider

---

abolent, quae tolerari poterant. 1, 910 v. 1527; vom selben Jahre im Comm. zum Colosserbr. 47b—50b ein guter Abschnitt über die überkommenen kirchlichen Gebräuche mit der Anwendung: *haec volui ad finem adjicere, ut monerem, quantum fieri sine peccato possit, veteres ordinationes servandas esse, quia Petrus vetat aliquid constitui in ecclesia, nisi ex virtute divinitus suppeditata; etc. C. R. 1, 944* v. 1523; *1, 990* an Balthasar Thüring zu Königsberg in Franken: *primum hoc te oro per Christum, ne multa mutes. Locus vicinus est ditioni episcoporum. Non igitur valde dissimiles caeremonias veteribus istic esse velim*; *etc.* Im Comm. zu den Sprichwörtern v. 1529 *p. 98b* zu *18, 1* nennt er *sycophantas, qui calumniantur publice et acerbe exagitant ea, quae tolerari et excusari poterant, immo pleraque etiam recta. Et hic dicit undique captare eos rixandi occasionem, quemadmodum illi solent, qui hoc tempore acerbe insectantur quaedam tolerabilia instituta veterum, ut cantiones ecclesiasticas, ferias aut simile quiddam.*

1) *C. R. 26, 23, 74.*

2) Richter; evangel. K. O O. 1, 43: »Darumb auff das nichts in gemeiner kirchen vnnutzlich gehandelt wurd vnd doch dasselbig der ordnung Christj, auch nachuolgender kirchen, gemess wäre u. s. w.«

öffentlich Gottes Wort streben, mag man frei halten oder lassen, darnach die Leute sind, mit denen wir umgehen, in allwege unnöthige Aergerung zu verhüten, und durch die Liebe den Schwachen und gemeinem Frieden zu Dienst [1]).

Melanthon war also auch damit zeitgeschichtlich vollkommen im Rechte, wenn er im Bekenntnisse, wo es ihm auf die Hervorkehrung des Gemeinsamen ankam, zuerst den Anschluss an das Caeremonienwesen der kirchlichen Vergangenheit betonte, ehe er die nothwendigen Abweichungen erwähnte. Indem er den Gesichtspunct angab, unter welchem alles Caeremonienwesen betrachtet werden müsse, erhellt zugleich der Grund jener Nothwendigkeit. Diesen letzteren noch weiter auszuführen gab ihm der Umstand Gelegenheit, dass auf die Fasten von der römischen Kirche ein so grosses Gewicht gelegt und ihre Wiedereinführung so nachdrücklich gefordert ward. Wollte man diese Forderung gründlich beseitigen, so musste man auf die evangelische Lehre vom Kirchengebräuchen im Allgemeinen zurückgehen [2]). So konnte der 26. Artikel nur eine Ausführung des 15. werden, und ihre gemeinsame Begründung war, wie schon Melanthon in der Apologie gezeigt hat, für uns geboten.

XVI. Von der Polizei und weltlichem Regiment.

Das ganze Mittelalter war von den Kämpfen der kirchlichen und der staatlichen Gewalten erfüllt gewesen, welche meistens das Uebergreifen der ersteren in das Gebiet der letzteren hervorgerufen hatte. Die entartete Kirche war zu einem

1) In seinem Bekenntnis schrieb L. W W. 30, 372: »Bilder, Glocken, Messgewand, Kirchenschmuck, Altär, Licht u. dgl. halt ich frei, wer da will, der mags lassen: wie wohl Bilder aus der Schrift und von guten Historien ich fast nützlich, doch frei und willkörig halte; denn ichs mit den Bildestürmern nicht halte.« Und *S XVII*: »dass man die Caeremonien der Kirchen, welche wider Gottes Wort streben, auch abthue, die andern aber frei lass sein, dieselben zu brauchen oder nicht nach der Liebe, damit man nicht ohne Ursache leichtfertige Aergerung gebe oder gemeinen Frieden ohne Noth betrübe.«

2) Ueber die Auswahl von Speisen vgl. Luther in der Kirchenpostille, W W. 7, 44 ff., und Rhegius, Werke, 1, 131 ff.

weltlichen Reiche geworden und hatte die Herrschaft über alle Lebenskreise in Anspruch genommen [1]). Der Schade, den sie selbst dadurch erlitt, war viel grösser als der der anderen von ihr beherrschten Lebensgebiete, die ja theilweise erst durch Einfluss der Kirche und unter ihrer Pflege sich entwickeln konnten. Der schlimmste Nachtheil bestand darin, dass eben durch jene als nothwendig angesehene Herrschaft der Kirche und durch deren Begründung die Begriffe der Christen von geistlichem und weltlichem Wesen und deren Verhältnis zu einander vollständig verwirrt wurden. Daraus erwuchs den Seelen eine schwere Gefahr. Die eigentliche Gewalt der Kirche über die weltliche Macht war nun freilich zu den Zeiten der Reformation lange nicht mehr der früheren gleich; aber die Ansprüche waren geblieben und besonders die Begründung dieser hatte sich ziemlich allgemein als eine richtige erhalten, nicht nur bei den Geistlichen, den Vertretern der Kirche, sondern auch in der Masse des Volkes. Dessen Gewissen war von jenen falschen Begriffen beherrscht und gebunden. Gerade der seelengefährliche Irrthum steckte noch in der Gemeinde, und die römischen Theologen thaten Alles, um ihn, der mit ihrer ganzen Lehre aufs Engste zusammenhieng, zu erhalten. Auch hier giebt uns Berthold von Chiemsee ein lehrreiches Beispiel.

Der erste Ursprung der weltlichen Obrigkeit ist nach ihm, wie einst auch Pabst Innocenz III. mit grosser Bestimmtheit entwickelt hatte, nicht ein göttlicher, »sondern von wegen mancherlei Irrung und Bosheit, die sich unter den Menschen erhob, hat Gott verhängt, dass die Menschen über sich selbst Könige und andere Obern setzten.« Die Sünde also war es, die das Bedürfnis einer hemmenden und zügelnden Obrigkeit weckte. Dann aber griff Gott ein und ordnete das durch der Menschen sündiges Vornehmen Entstandene, wie im alten Testamente an Saul, David und seinen Nachkommen, im neuen an den römischen Kaisern offenbar geworden ist. Denn die hat Christus selbst bestätigt, als er zu Pilato sprach: du hättest keine Gewalt über mich, wenn sie dir nicht wäre von oben gegeben. Diese Obrigkeit oder weltliche Gewalt ist also eine göttliche Ordnung und darum befiehlt der heil. Geist durch Paulum, dass Alle ihr unterthänig sein sollen als der, welche die Kirche schützen soll und zeitlichen Frieden und Einigkeit unter den Christgläubigen handhaben. Aber weltliche Reiche ausserhalb der christlichen

1) Vgl. Einleitung 1, 26 ff., 210 ff.

Kirche sind nicht von Gott, sondern für Tyrannei zu schätzen, und laut der heil. Schrift erkennt Gott keine Tyrannen an.

Daniel spricht schon von drei Reichen vor dem römischen, die doch auch von Gott geordnete waren, wiewohl sie die Kirche vielfach schädigten. Um das zu verstehen muss man auf Wesen und Werden des Menschen achten. Der menschliche Leib wird in der Mutter bereitet, und wenn er das Bild eines Menschen gewonnen hat, dann giebt Gott ihm einen Geist, der ihn belebt. Der Leib der Kirche nun ist das gemeine Laienvolk sammt der weltlichen Gewalt; die Geistlichkeit mit dem heil. Geiste ist die Seele der Kirche. So ward denn auch der weltliche Leib der Kirche lange vor ihrem Geiste zubereitet, bis er fähig war, das geistliche und christliche Leben zu empfangen. Dies geschah, als Rom die Weltherrschaft an sich gebracht hatte und Friede in der Welt war. Da sandte Gott seinen Sohn, der geistliche Ordnung und Leben in diese Welt brachte. Durch die beiden Obrigkeiten, die höchste geistliche und die weltliche, sollte alles Volk in der ganzen Welt hie zu geistlichem und dort zu ewigem Leben kommen. Durch die Geistlichen, welche den Laien die Sacramente reichen, fliesst geistliches Leben in sie; denn Gott sendet den Weltlichen das geistliche Leben durch diejenigen Priester, die ihnen predigen und Sacramente spenden, für sie Messe lesen und Tagzeiten beten. Sonderlich soll der geistliche Stand als der obere Theil regieren und mit seinem geistlichen Einfluss die Laien als den untern Theil der christlichen Kirche erwecken und zu Gott bringen helfen. Wer sich also dem Gehorsame des Pabstes und des römischen Kaisers entzieht, der ist der göttlichen Majestät ungehorsam, ist ein abgeschnittenes Glied der Kirche, den Türken und den Heiden gleich, welche auch ohne Gnade und unter dem Teufel leben [1]).

So lehrte ein römischer Bischof und, wenn man von einigen Einzelheiten absieht, die hier vorgetragenen Grundanschauungen waren die römisch kirchlichen. Wir erinnern uns an die Lehre vom Wesen des Menschen und von der Rechtfertigung. In der Leiblichkeit sah man das Ungöttliche, Unreine, den Sitz der Sünde. Nur soweit die Leiblichkeit vom Geiste sich beherrschen lässt, hat sie ein Recht zu bestehen und wird Gott wohlgefällig. Den Geist unterstützt Gott durch die Ein-

1) Tewtsche Theol. S. 659 ff. Aehnliche Anschauungen in »die weissagunge Johannis Lichtenbergers deudsch zugericht mit vleys«, 1527 von Luther wieder herausgegeben; vgl. dort E 3b.

giessung seiner Gnadenkräfte und so wird der ganze Mensch geheiligt und gerechtfertigt. Dem entsprechend hat auch der gesammte weltliche Stand für sich keinen Werth vor Gott, denn er ist Fleisch, er ist unrein, der Gemeinschaft mit Gott nicht würdig. Erst die bleibende Verbindung mit dem durch die Weihe geisterfüllten geistlichen Stande, wie sie in der Kirche hergestellt ist, verleiht ihm Werth und Leben, macht ihn gerecht und heilig. Wenn also die Kirche Gehorsam gegen die weltliche Macht predigte, so verlangte sie im Grunde Gehorsam gegen sich selbst, der jene als ihr untergebenes Werkzeug den starken Arm zu leihen hatte. Weigerte diese sich dessen, so konnte die Kirche sie für eine abgefallene und also auch nicht mehr von Gott geordnete erklären, der die Christen nicht mehr zu gehorchen, sondern die sie wie den Türken zu bekämpfen hätten. Und die Geschichte berichtet Beispiele genug, an denen die Verwirklichung dieser Grundsätze zu sehen ist. Das natürliche Leben in seiner reichen Mannigfaltigkeit, alles, was man als weltlich zu bezeichnen beliebte, galt für unrein. Was Wunder, wenn die Laien, die Glieder des sogenannten weltlichen Standes, der Zuversicht entbehren mussten, dass sie in treuer Erfüllung ihrer besonderen Berufspflichten ein Gott wohlgefälliges Leben führen könnten; es waren dies ja keine guten Werke, wie die Kirche sie verlangte. Der Treue gegen die irdische Berufspflicht war damit der eigentliche Nerv abgeschnitten. Aus dieser Verwirrung der sittlichen Begriffe entsprang es, dass Laien, um der Gnaden des geistlichen Standes theilhaftig zu werden, sich in einer Mönchskutte wenigstens begraben liessen. Auf derselben beruht das Unwesen der Kalande und Brüderschaften, an welche die Weltlichen hohen und niederen Standes in Menge sich anschlossen, um als Mitbrüder und Mitschwestern der vielen guten Werke theilhaftig zu werden [1]). — Alles lief wieder auf Werkgerechtigkeit hinaus, und

1) Vgl. W W. 10, 374 ff., 27, 45 ff.; Rehtmeyer, Kirchenhistorie der Stadt Braunschweig 1, 149 ff.; Freitag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit 1, 90: »die Brüderschaft der 11,000 Jungfrauen, St. Ursulas Schifflein genannt, hatte als Mitstifter und Bruder Friedrich den Weisen. Der Verein hatte nach seinem Statut an geistlichen Schätzen aufgesammelt 6455 Messen, 3550 ganze Psalter, 200,000 Rosenkränze, 200,000 *Te Deum*, 1600 *Gloria in ecclesis Deo.* Ferner 11,000 Gebete, für die Patronin St. Ursula, 630 × 10,000 Paternoster und Ave Maria. Ein Laie verdiente die Bruderschaft, wenn er in seinem Leben einmal 11,000 Vaterunser und Ave Maria betete; betete er täglich 32, so erwarb

doch kannte man die rechten guten Werke nicht; die wahre Sittlichkeit gieng zu Grunde und das bürgerliche Leben, vor allem die staatliche Gewalt, verlor den sittlichen Boden und sittlichen Werth. »Fragst du die Leute, — sagt Luther — ob sie das auch gute Werk achten, wenn sie arbeiten ihr Handwerk, gehen, stehen, essen, trinken, schlafen und allerlei Werke thun zu des Leibes Nahrung oder gemeinem Nutz, und ob sie glauben, dass Gott einen Wohlgefallen darinnen über sie habe, so wirst du finden, dass sie nein sagen, die guten Werke so enge spannen, dass sie nur in der Kirche beten, fasten und Almosen geben so halten; die andern achten sie alle vergebens, daran Gott nichts gelegen sei; und also durch den verdammten Unglauben Gott seine Dienste, dem alles dienet, was im Glauben geschehen, geredet, gedacht werden mag, verkürzen und geringern« [1]).

Mit der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnaden fiel auch dieser ganze Wahn von der Vollkommenheit und höheren Heiligkeit des geistlichen Standes, wie von dem Ungenügenden des bürgerlichen Lebens für den Christen. Das letztere erhielt seine selbständige Bedeutung, seinen ihm gebührenden Werth wieder. Die Gewissen der Christen wurden von dauernder Beunruhigung befreit, als sie lernten, wie sie als gläubige Christen in jedem Berufe Gott dienen könnten. Allen Berufszweigen des bürgerlichen Lebens kam dies zu Gute, vorzüglich aber der staatlichen Obrigkeit in ihrer gesammten Gliederung. Denn nun erst konnten ihre Träger ihr Amt mit recht freudiger Ueberzeugung führen, nun erst gewann das Amt selbst als solches einen festen Boden in den Herzen und Gewissen der Christen. Allerdings hatte es sich in den letzten Jahrhunderten thatsächlich schon bedeutend von der Vormundschaft des geistlichen Standes und der Kirche losgemacht; aber ein im Sinne der römischen Kirche frommer Fürst konnte das doch nur als ein Unrecht fühlen und musste mit sich selbst in bleibenden Zwiespalt gerathen; und kirchlich fromme Untertha-

---

er sie in einem Jahre, mit 16 in 2 Jahren u. s. w. Wer durch Ehe. Geschäfte oder Krankheit verhindert ward, diese Gebetsmasse abzumachen, konnte eintreten, wenn er für sich 11 Messen lesen liess. Diese Bruderschaft war noch eine der besten, denn die Mitglieder hatten nicht nöthig ‚Heller und Pfennig‘ zu bezahlen, es sollte eine Bruderschaft der armen Leute sein, die nur durch Gebete sich gegenseitig in den Himmel bringen wollten.«

1) W W. 20, 196.

nen mussten gegen eine Obrigkeit, die der Kirche nicht zu Willen lebte und mit ihr in Zwietracht gerieth, mit Mistrauen erfüllt werden, ja konnten sich zum Ungehorsame verpflichtet halten. Die Unnatur des früheren Verhältnisses selbst hatte dasselbe wenigstens zum grossen Theile schon gelöst. Die Reformation erwies nun aus dem Worte Gottes das sittliche Recht der selbständigen Stellung, welche die staatliche Macht und das bürgerliche Leben neben der Kirche einzunehmen begonnen hatte. Da begreifen wir, dass der fromme Kurfürst Friederich des Büchleins froh ward, welches Luther von der weltlichen Obrigkeit geschrieben hatte, weil er daraus sah, was sein Stand vor Gott sei.

Schon vor Beginn der Reformation hatte Luther es ausgesprochen, dass die weltliche Gewalt eine eigenthümliche, selbständige Aufgabe habe und dass ihr, wo sie diese erfülle, wie über alle Christen so auch über den sogenannten geistlichen Stand die Obmacht zustehe [1]). Und die erste römische Mauer, welche er 1520 in der Schrift an den deutschen Adel umstürzen wollte, war der Satz: geistliche Gewalt sei über die weltliche [2]). In Anerkennung dieses Satzes folgten ihm die Fürsten schnell, aber ebenso schnell giengen sie auch weiter und überschritten die Grenzen ihres Gebietes, indem sie, evangelische wie römische, häufig auch über die Gewissen sich die Herrschaft anmaassten. Luther musste aus Erfahrung lernen, ein wie seltener Vogel ein frommer Fürst sei. So kam er im Gegensatze gegen die römische Irrlehre wie gegen die Willkür der Fürsten, und zwar zuerst der römischen dazu, Grund und Grenze der obrigkeitlichen Gewalt festzusetzen [3]). Adams Kinder und alle Menschen — schrieb er — müssen wir in zwei Theile theilen, die ersten zum Reich Gottes, die anderen zum Reich der Welt; die ersten sind alle Rechtgläubigen in Christo, die anderen die Nichtchristen. Jene brauchen kein weltliches Schwert. »Wo eitel Unrecht leiden und eitel Recht thun ist, da ist kein Zank, Hader, Gericht, Richter, Strafe, Recht noch Schwert noth. Darum ists unmöglich, dass unter den Christen sollte weltlich Schwert und Recht zu schaffen finden; sintemal sie viel mehr thun von ihnen selbst, denn alle Rechte und Lehre fordern mögen.« Gesetz und Schwert und Obrigkeit sind für die Nicht-

1) Vgl. Einleitung 1, 125.
2) Vgl. Einleitung 1, 188.
3) Vgl. Einleitung 1, 273.

christen, die der Zucht und Fesseln bedürfen. »Denn wo das nicht wäre, sintemal alle Welt böse und unter tausend kaum Ein rechter Christ ist, würde eins das andere fressen, dass Niemand könnte Weib und Kind ziehen, sich nähren und Gotte dienen, womit die Welt wüste würde.« Aber wo findet man Alles voll rechter Christen? »Die Welt und die Menge ist und bleibt Unchristen, ob sie gleich alle getauft und Christen heissen. Aber die Christen wohnen, wie man spricht, fern von einander. Darum leidet sichs in der Welt nicht, dass ein christlichs Regiment gemein werde über alle Welt, ja noch über ein Land und grosse Menge; denn der Bösen sind immer viel mehr, denn der Frommen. Darum ein ganz Land oder die Welt sich unterwinden mit dem Evangelio zu regieren, das ist eben, als wenn ein Hirt in einen Stall zusammen thäte Wölfe, Löwen, Adler, Schafe und liesse jegliches frei unter dem anderen gehen und spräche: da weidet euch und seid fromm und friedsam unter einander, der Stall steht offen, Weide habt ihr genug, Hund und Keule dürft ihr nicht fürchten. Hie würden die Schafe wohl Friede halten und sich friedlich also lassen weiden und regieren; aber sie würden nicht lange leben, noch kein Thier vor dem andern bleiben.«

Also die Sünde ist es, welche die staatliche Obrigkeit mit dem weltlichen Schwerte vernothwendigt hat; nicht in der menschlichen Gesellschaft und ihrem Wesen an sich liegt der Grund, sondern in der Entartung. Dieser hat Gott einen Damm setzen wollen; dazu hat er die Obrigkeit geordnet. Sie ist sein Werk, seine Creatur, und zwar überall, wo sie sich findet, auch unter den Heiden, nicht blos unter den Christen. Von Anfang der Welt her hat sie ihr Recht. Sie ist eine Wohlthat Gottes, durch welche er die Sünde zügelt, ihre Ausbrüche hemmt oder bestraft, die Menschen in ihrem Zusammenleben beschützt. Damit sind aber auch die Grenzen ihres Berufes gegeben. Sie hat ein rein äusserliches Regiment; mit der Seele hat sie es nicht zu thun; wenn sie die zu regieren sich unterfängt, so überschreitet sie ihre Befugnisse; denn das zu thun hat Gott sich allein vorbehalten; fromm machen kann und will nur er; und er thut es durch sein Wort, zu dessen Verkündigung er das Predigtamt, das geistliche Regiment, eingesetzt hat. Eine weitere Folge ist, dass der Christ der Obrigkeit als einer wohlthätigen Ordnung Gottes, sei der Träger des Amtes nun gut oder böse, Gehorsam leisten soll, solange sie ihm nicht Sündliches gebietet. »Gott gebe die Obrigkeit sei böse oder

gut, wir sollen ihr unterworfen sein, so sie anders über leibliche Dinge gebietet. Wenn sie aber auch über geistliche Dinge wollte gebieten, so greift sie Gott in sein Gericht und sitzt auf seinem Stuhl. Da soll man ihr nicht folgen oder gehorsam sein« [1]). Der Christ soll auch leiden können unter der staatlichen Gewalt, ohne darum die Hand gegen sie zu erheben. Dagegen bleibt ihm Recht und Pflicht des Zeugnisses gegen das Unrecht, auch wenn es von der Obrigkeit selbst begangen wird.

Und endlich folgt, dass der Christ alle obrigkeitlichen Aemter nicht nur bekleiden kann, sondern sich ihnen, wenn die Verhältnisse es fordern, gar nicht entziehen darf. Die Pflicht der Liebe, die er dem Nächsten schuldig ist, kann ihn dazu nöthigen. »Lieber, sei du nicht so frevel, dass du wolltest sagen, ein Christ möge das nicht führen, das Gottes eigentlich Werk, Ordnung und Creatur ist. Sonst müsstest du auch sagen, ein Christ müsste nicht essen und trinken noch ehelich werden, denn es auch Gottes Werke und Ordnungen sind. Ists aber Gottes Werk und Creatur, so ists gut und also gut, dass sein Jedermann christlich und seliglich brauchen kann. — Darum sollst du das Schwert und die Gewalt schätzen, gleichwie den ehelichen Stand oder Ackerwerk oder sonst ein Handwerk, die auch Gott eingesetzt hat. Wie nu ein Mann kann Gott dienen im ehelichen Stand, am Ackerwerk oder Handwerk, dem Andern zu nutz, und dienen müsste, wenn es seinem Nächsten noth wäre: also kann er auch in der Gewalt Gott dienen und soll drinnen dienen, wo es des Nächsten Nothdurft fordert; denn sie sind Gottes Diener und Handwerksleut, die das Böse strafen und das Gute schützen. Doch dass es auch frei sei zu lassen, wo es nicht noth wäre: gleich als ehelich werden und Ackerbau treiben frei ist, wo es nicht noth wäre.« Luther erwies, dass »auch die Büttel, Henker, Juristen, Fürsprecher und was des Gesinds ist, Christen sein mögen und einen seligen Stand haben,« wie er später die Frage, ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, bejahend beantwortete [2]).

1) W W. 20, 299 von 1524. Hier ist besonders noch in Betracht zu ziehen die Schrift, die 1522 vor Aufruhr und Empörung warnte, W W. 22, 43 ff. Einleitung 1, 267. Zum Ganzen vergl. auch Luthardt, die Ethik Luthers S. 103 ff.

2) W W. 22, 246 ff. von 1526; eine treffliche, selbst von Gegnern anerkannte Schrift. Ebenso schrieb er 1524 »Von Kaufhandlung und Wucher« W W. 22, 200 ff., wo er viel vom Misbrauche des Handels

Es fehlte dem Reformator nicht an Veranlassung, diese evangelische Lehre von der Obrigkeit und dem bürgerlichen Leben fleissig zu treiben. Sie ward von allen Seiten angefochten. Als Luther 1523 die zurückwies, welche die ganze Welt nach dem Evangelio regieren und alles weltliche Recht und Schwert aufheben wollten, schrieb er: »wie itzt schon Etliche toben und narren« [1]). Da klingen bereits Stimmen durch, die bald nur zu laut wurden. Karlstadt verwarf einige Berufszweige des bürgerlichen Lebens, wie die Pflege der Wissenschaft, gab aber besondern Anstoss dadurch, dass er Regelung des gesammten Lebens unter den Christen durch das mosaische Gesetz verlangte [2]). Und bald fielen ihm Andere bei [3]). Männer wie Jakob Strauss in Eisenach wandten den Grundsatz wenigstens auf Einzelnes an [4]), und gefährdeten auch dadurch schon die durchaus nöthige Unterscheidung zwischen Christi Reich und Weltreich. Luther musste, wie in Betreff der Caeremonien, so auch hier darauf hinweisen, dass das mosaische Recht für alle anderen Völker, auch wenn sie christlich geworden seien, keine Geltung habe. »Darum lass man Mose der Juden Sachsenspiegel sein und uns Heiden unverworren damit, gleichwie Frankreich den Sachsenspiegel nicht achtet und doch in dem natürlichen Gesetze wohl mit ihm stimmt« [5]). Durch

---

redete und die Kaufleute sehr beschränken wollte, doch aber S. 201 auch sagte: »das kann man aber nicht leugen, dass Käufen und Verkäufen ein nothig Ding ist, das man nicht entbehren und wohl christlich brauchen kann, sonderlich in den Dingen, die zur Noth und Ehren dienen.« Dazu Kerler, Wie dachte Luther über die Arbeit? Ztschr. f. die gesammte luth. Theol. und Kirche, 1865 S. 62.

1) W W. 22, 69. Auf dasselbe deuten Melanthons Worte *C. R. 1, 580* v. Oct. 1522 hin.

2) *C. R. 1, 732*; de W. 2, 489; Symb. B B. S. 215 §. 55.

3) *C. R. 1, 639* von einem Augsburger: *intelligo eo spectare omnia, ut juxta Mosi legem res publicae constituantur.*

4) *C. R. 1, 655*; Strauss hatte das Zins Nehmen und Geben als Sünde verboten; *postea disputatum est de lege Christi, ubi ego multis verbis adfirmavi, non oportere nos secundum legem Christi res politicas judicare, quia evangelium promittit nobis libertatem utendi legibus civilibus vel aliis, prout pax publica postularet, Rom. 13, Act. 15.* Vgl. Schmidt, Jakob Strauss, d. erste ev. Prediger in Eisenach S. 15 ff., und derselbe, Justus Menius, der Reformator Thüringens S. 118 ff., wo aber Straussens gesetzliches Treiben fast zusehr bemäntelt wird. *C. R. 1, 741.*

5) W W. 29, 157.

das Christenthum sei nirgends ein neues bürgerliches Recht eingeführt; vielmehr mache es neue Menschen und diese, die Christen, sollten dann überall den bestehenden Landesgesetzen, soweit sie es ohne Sünde könnten, sich fügen und nicht denken, dass sie als Christen dieselben umstossen und durch vermeintlich christliche ersetzen müssten. In diesem Sinne schrieb er seinem ein Gutachten fordernden Kurfürsten: »ob man solle richten und urtheilen nach dem Gesetz Mose oder nach den kaiserlichen Rechten, weil etliche sind, die hart darauf dringen, als sollten kaiserliche Rechte unrecht und unchristlich sein: hierauf habe ich auch vormals geantwortet und sage noch, wo kaiserliche Rechte etwas setzten, das wider Gott wäre, darum ich nichts weiss, soll man sie freilich nicht darnach halten. Weil aber solch weltlich Rechten ein äusserlich Ding ist wie Essen und Trinken, Kleider und Haus, gehen sie die Christen nichts an, welche durch Gottes Geist nach dem Evangelio regiert werden. Nun aber nicht Mose, sondern kaiserliche Rechte sind in der Welt angenommen und im Brauch, will sichs nicht gebühren, dass wir hie ein Secten oder Zwietracht anheben und Moses Gesetz annehmen und kaiserliche Rechte fahren lassen, als wenig als um Essen und Trinken willen Secten und Zwietracht anzurichten sind; sintemal der Glaube und Liebe wohl bleiben kann mit und unter kaiserlichen Rechten; da sind wir schuldig, kaiserliche Rechte zu halten und nicht Moses Rechte; aus der Ursache: denn die Liebe zwingt uns, dass wir uns denen gleich machen, bei denen wir sind, weil es ohne Fahr des Glaubens geschehen kann. Nun sind wir ja bei denen, die kaiserliche Rechte halten und nicht Moses Recht. Wenn aber Kaiser und Fürsten zuführen und einträchtiglich Moses Recht annähmen, dann sollten wir auch folgen. Sonst sollen wir kein eigenes noch besonderes fürnehmen und die Anderen damit beleidigen« [1]).

---

1) de W. 2, 519 v. 1524; 2, 657 an den danziger Rath: »das Gesetz Mosis ist todt und ganz abe, ja auch allein den Juden gegeben: wir Heiden sollen gehorchen den Landrechten, da wir wohnen.« Wenn er einzelne Bestimmungen des mosaischen Rechtes empfahl, so geschah es, weil er sie für richtiger als die landesüblichen hielt, 2, 509. Unter dem kaiserlichen Rechte war das römische gemeint, welches sich in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts immer allgemeiner in Deutschland festgesetzt hatte; vgl. Stintzing, Gesch. der populären Literatur des römisch-kanonischen Rechts in Deutschland am Ende des 15. und im Anfange des 16. Jahrhunderts; besonders die lehrreiche Einleitung

Damit war dieser Irrthum, der auch in den Bauernstürmen und bei den Wiedertäufern auftauchte, abgewehrt. Noch gefährlicher aber wurden die letzteren dadurch, dass sie für den Christen das Recht der bürgerlichen Obrigkeit überhaupt leugneten. Menius berichtet von ihnen nach seinen Erfahrungen: »Weltordnung, davon wir hier reden, sind diese, nämlich Oberkeit, Gerichtsbrauch, Eidespflicht, Eigenthum der Güter, Ehestand und Hauszucht, in welcher Ordnung unser Herrgott dies äusserliche zeitliche Leben auf Erden verfasset hat und denselbigen alle Menschen, sie seien wer oder wie sie wollen, unterworfen, also dass ausser dieser Ordnung kein Leben auf Erden sein noch bestehen mag. Davon sagen nun diese Rotten, dass Christenleute solche Ordnung ohne Sünde nicht sollen halten können, und wollen, es sei nicht Gottes Ordnung, sondern eine menschliche Gewalt und Tyrannei, von Unchristen und gottlosen Leuten also aufgebracht« [1]). Sie wollten nicht haben, dass der obrigkeitliche Stand ein christlicher sei; wohin sie kamen, »beraffelten« sie die Obrigkeit [2]), verweigerten ihr, wie auch im bürgerlichen Verkehre vor den Gerichten, die Eide, verwarfen den Kriegsdienst, häufig auch den Besitz von eigenem Gute als Sünde. Gar Manche von ihnen, wie z. B. Joh. Rink, verliessen Jahre lang Haus und Hof, Weib und Kind, um im Lande umherzutreiben; ja sie sagten sich wohl ganz von den Ihrigen los, so dass diese in Noth und Elend zurückblieben, und es ist erweislich, dass Einige, wie Gemeinsamkeit alles anderen Besitzes, so auch der Weiber, predigten« [3]). Nicht alle giengen in den Folgerungen gleich weit, aber die Grundsätze waren bei allen dieselben [4]). Auch die Täufer sahen

---

S. *XVII—LII.* Diese Seite des Culturlebens der Reformationszeit verdient auch von den Theologen noch mehr beachtet zu werden. Eberlin hatte im *XI* Bundsgenossen noch gegen kaiserliches und Pfaffenrecht geeifert, und von dem päpstlichen oder geistlichen Rechte, das er dann verbrannte, wollte bekanntlich auch Luther nichts wissen; W W. 21, 346 ff. v. 1520, wo er das Landesrecht noch dem »fern gesuchten« kaiserlichen Rechte vorzog.

1) Luthers W W. wittenb. Ausg. 2, 294b.

2) Rhegius W. W. 4, 138a.

3) Schmidt, Justus Menius S. 138 ff.; Menius a. a. O. 2, 296a; *C. R. 1, 1029*; *nova scholia in proverbia p. 21a*; Jörg, Deutschland in der Revolutionsperiode S. 733 ff.

4) *C. R. 2, 17: anabaptistae omnes, etiam qui minimum habent vitii, tamen aliquam partem civilium officiorum improbant.*

das gesammte natürliche Leben für ein unreines an, mit welchem sie, als die Heiligen, sich nicht befassen dürften, in ihrem Wahne durch eine gesetzliche Schriftauslegung oder Anwendung bestärkt. Dieser Irrthum entsprang aus ihrer verkehrten sittlichen Grundanschauung vom Verhältnisse des Geistigen zum Leiblichen, aus ihrer falschen Betrachtung der Sünde als einem im Leiblichen und Natürlichen Haftenden. In der Durchführung ihrer Grundsätze giengen sie nicht folgerichtig bis zur Selbstvernichtung vor, aber was sie lehrten und thaten, genügte, um die bestehende staatliche und bürgerliche Ordnung zu gefährden, und zwar als im Namen des Christenthumes. Von allen Seiten erhoben sich deshalb die evangelischen Lehrer gegen diesen Irrthum, um ihn zu strafen und die Gemeinschaft mit ihm von der Kirche abzuweisen. Und in dem, was sie als Vertreter der Kirche dem Irrthume entgegensetzten, waren sie einig. Hören wir Menius, den erprobten Vorkämpfer gegen die Wiedertäuferei. »Gleichwie das christliche Wesen, welches im Glauben stehet und allerding geistlich ist, an diese äusserliche Weltordnung nicht verbunden ist, also kann auch wiederum Alles, was wir Leibliches und Zeitliches in der Welt haben, durch die geistliche Lehre und Freiheit von Gottes Weltordnungen, welchen er uns zeitlich unterworfen hat, mit Recht nicht gefreiet noch entbunden werden. Denn so unrecht und hart es wider Gott gesündigt wäre, wenn Einer sein christlich Wesen, Glauben und Seligkeit nicht auf Christum allein, sondern auf die äusserlichen Weltordnungen setzen und gründen wollte, also hart ist es auch gesündigt und unrecht gethan, wenn man unter dem Schein und Namen des christlichen Wesens und geistlichen Regiments die Weltordnung aufheben und zerrütten will. Es heisst also: »gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist.« Die evangelischen Geistlichen machten auf alle Weise es den Christen zur Christenpflicht, das Recht des bürgerlichen und staatlichen Lebens zu achten und sich darnach zu halten, und betonten, dass ein Christ selbst in solchen Stellungen christlich leben könnte, die eine Verkehrung natürlicher Verhältnisse und deshalb der Umgestaltung bedürftig wären, wie Rhegius z. B. entschieden vor dem Wahne warnte, dass durch das Christenthum Leibeigenschaft und Sklaverei auf einmal aufgehoben sei [1]). In der Vi-

3) Rhegius W W. 1, 147 ff. Von leibeigenschaft oder knechtheyt, wie sich herren vnnd eigenleut christlich halten sollen, Bericht auss

sitationsordnung schärfte Melanthon, der den Täufern als Aufrührern sonderlich feind war und im Kampfe gegen sie einen grossen Eifer bethätigte, in eingehender Weise den Geistlichen ein, dass und wie sie die Gemeinden zum Gehorsame gegen alle weltliche Ohrigkeit und deren Gesetz ermahnen sollten[1]). Und in den marburger wie in den schwabacher Artikeln hielt man es für gerathen, auch diesen Punct zu erwähnen als einen in den gegenwärtigen Zeitläuften vorzüglich wichtigen[2]). Der Kaiser hatte 1529 eine scharfe Verfügung gegen die Wiedertäufer erlassen. Des Zusammenhanges mit ihnen wurden die Evangelischen beschuldigt und deshalb als Aufrührer ausgegeben. Da war es auch durch die Zeitlage geboten, in Augsburg dies mit Nachdruck abzuweisen[3]). Melanthon aber brauchte nur in kurze Worte zusammenzufassen, was in der evangelischen Kirche von Anbeginn an über das Verhalten des durch den Glauben gerechtfertigten Christen zur staatlichen Obrigkeit wie zu allen bürgerlichen Ordnungen und Berufszweigen im Gegensatze gegen die Wiedertäufer und gegen die nicht minder verderblichen römischen Irrthümer gelehrt war. Und beides ist geschehen[4]).

---

göttlichen Rechten. 1525. Eine schöne, ächt evangelische Schrift; vgl. Einleitung 1, 383. Dass Rh. die Sklaverei an sich nicht vertheidigen wollte, ist selbstverständlich; vgl. 1, 152b ff.

1) *C. R. 26, 56 ff.* ein beachtenswerther Abschnitt; *26, 16—17.* Schon in den *Locis* hatte er sich erklärt, meine Ausg. S. 271 ff. Vgl. 1523 *C. R. 14, 1086* zu Joh. 4, 9. Dann 1527 *ad Colossenses p. 16b sqq.* und besonders *p. 40b sqq.* Von 1528 *C. R. 1, 970 sqq.* Von 1529 *nova scholia in proverbia p. 23b, 28b, 45a; C. R. 1, 1023.*

2) *S XII:* »dass alle Oberkeit und weltliche Gesetze, Gericht oder Ordnung, wo sie sind, ein rechter guter Stand sind, und nicht verboten, wie etliche Päbstische und Wiedertäufer lehren und halten, sondern dass ein Christ, so darin berufen oder geboren, wohl kann durch den Glauben Christi selig werden, gleichwie Vater- und Mutterstand, Herren- und Frauenstand.« *M XIV:* »dass indess bis der Herr zu Gericht kommt und alle Gewalt und Herrschaft aufheben wird, soll man weltliche Oberkeit und Herrschaft in Ehren halten und Gehorsam sein als einem Stand von Gott verordnet, zu schützen die Frommen und zu steuern die Bösen; dass solchen Stand ein Christ, wo er dazu ordentlich berufen wird, ohn Schaden und Fahr seines Glaubens und Seligkeit wohl führen oder darin dienen mag, Röm. 13, in der I Petri.«

1) Vgl. Einleitung 1, 526 ff.

2) Mit *legitimae* des lat. Textes will natürlich nichts anderes als mit »geordnete« des deutschen gesagt sein.

XVII. Von der Wiederkunft Christi zum Gericht.

Wenn bei einem Artikel die Mahnung am Platze ist, sich zuerst um ein zeitgeschichtliches Verständnis desselben zu bemühen und bei seiner Verwendung immer wieder davon auszugehen, so ist sie es beim siebzehnten. Die Unterlassung dieser Pflicht hat schon früher mehrfach zu Irrthümern und sehr ungerechten Urtheilen geführt [1]) und auch zu unserer Zeit ist häufig genug dieser Artikel in dogmatischer Befangenheit zu leidenschaftlichen Angriffen misbraucht worden. Die geschichtliche Betrachtung wird zeigen, dass die hier vorliegenden Aussagen über den Ausgang der kirchengeschichtlichen Zeit durchaus nicht eine neue, damals der Kirche gewordene, Erkenntnis enthalten. Man wird deshalb bei der Benutzung des Artikels sehr maassvoll verfahren müssen und hat sich besonders davor zu hüten, dass man ihn nicht misverständlich einer erst noch aus der Schrift zu gewinnenden Erkenntnis vom Ende der Kirche als Hindernis entgegenstelle.

Die Ordnung, welche Luther den schwabacher Artikeln gegeben hat, lässt aufs Deutlichste seinen Gedankengang erkennen. Die Geschichte der Kirche strebt einem Ziele, der Vollendung des Reiches Christi, entgegen. Dessen sollen die Christen sich getrösten. »Indess aber, bis der Herr zum Gericht kommt und alle Gewalt und Herrschaft aufheben wird, soll man weltliche Oberkeit und Herrschaft in Ehren halten.« Die Christen sollen als solche daran nichts ändern, denn es ist Gottes Ordnung für die Zwischenzeit; sie sollen aber auch immer wohl zwischen diesem Reiche und dem Reiche Christi unterscheiden [2]). Der innere Zusammenhang ist im Bekenntnisse auch bei veränderter Stellung der Artikel derselbe. Aus der Gegenwart richteten die Bekennenden den Blick in die Zukunft der Kirche und in dem, was sie hier in Betreff ihrer als Hoff-

---

1) Von älteren Erklärern vgl. z. B. *J. W. Feuerlin, observ. variae in august. conf. singulos articulos p. 133 sqq.* Auch S. J. Baumgarten, Erleuterungen der im christl. Concordienb. enthaltenen symbolischen Schriften S. 64 ist von diesem Vorwurfe nicht frei zu sprechen. Vgl. noch Schmid, Gesch. des Pietismus S. 177, 255.

2) Vgl. C. H. Rieger, Betrachtungen über d. N. T. 2, 196.

nung aussprachen, wussten sie sich mit ihren römischen wie schweizerischen Gegnern eins. Sie alle stimmten darin überein, dass die Geschichte der Kirche und also auch der Welt mit der Wiederkunft Christi zum letzten Gerichte abschliesse, dass hierzu alle Gestorbenen als Wiedererweckte erscheinen werden, und dass das Gericht eine endgültige und ewige Scheidung zwischen den seligen Angehörigen Christi und seinen verdammten Feinden vollziehen werde. Diese drei Thatsachen erkannten sie alle unumwunden als zu erwartende an und ein Weiteres als eben sie in einfachster Fassung ist auch in unserm Artikel nicht gelehrt [1]).

Aber das Ende der Kirche hat seine Geschichte und diese beruht auf der Geschichte des Anfanges und der weiteren Entwicklung der Kirche; Gleichartigkeit im Wesentlichen beherrscht das Ganze des Verlaufes. Hatte also die evangelische Kirche das Wesen des Christenthums und seiner bisherigen Entfaltung richtig erkannt, so war ihr damit auch die Anwartschaft auf eine richtige Erkenntnis der Endzeit, so weit sie überhaupt den Christen zur Mahnung und zum Troste im Voraus werden sollte, gegeben. Und irrten Römische und Schweizer in Betreff der Voraussetzungen und der Gegenwart des Christenthums, so mussten sie auch bei einem theologischen Eingehen auf die

1) Die Antwort der Confutatoren bei *Chytraeus hist. aug. conf. p. 183, 233;* dazu Tewtsche Theol. S. 687; auch *Feuerlin l.l. p. 136, XIX.* Zwingli spricht vom letzten Gerichte, der Verdammung des Teufels und seiner Engel und dem ewigen Leben der Gerechten, unter welche er freilich auch Herkules, Theseus, Sokrates, Numa, Camillus u. A. zählt; *opp. 4, 16, 65.* Von einer Auferstehung redet er dort nicht, und wenn er seinen philosophischen Voraussetzungen streng folgte, konnte er eine Wiedervereinigung mit dem Leibe auch nicht als Seligkeit anerkennen. Aber solche Strenge zeigte er nicht immer; *opp. 6ª, 271* heisst es zu Matth. 10, 28: *hic clare discimus, corpus ad vitam resurrecturum esse, a contrariis ducto argumento. Nam si corpus cum anima in supplicium aeternum mittitur, ergo corpus piorum simul cum anima vitam habebit perpetuam.* Im 2. Theile von 1 Cor. 15, *opp. 6ᵇ, 185 sqq.* fand er ebenfalls eine leibliche Auferstehung gelehrt; dagegen behandelte er den ersten Theil willkürlich, nahm überall *resurrectio* gleich *vita aeterna* wie *p. 182,* und zeigte überhaupt eine heillose Schriftauslegung wie z. B. über Joh. 6. Dazu stimmt, wenn er *opp. 6ª, 693 regnum Dei pro doctrina coelesti et praedicatione evangelii* fasste; vgl. *p. 681* und *599; p. 693* gab er zu: *capitur aliquando pro vita aeterna, quandoque pro ecclesia et congregatione fidelium, qui hic in terris adhuc vivunt*; auch *6ᵇ, 9.*

Entwickelung der Zukunft in die Irre gerathen. Aber derartiges liegt über den Bereich des Bekenntnisses, wenigstens des unsrigen, hinaus, und wenn man die damaligen zeitgeschichtlichen Verhältnisse erwägt, wird man es als eine Fügung Gottes preisen müssen, dass es zu genaueren Bestimmungen über diesen Punct damals nicht gekommen ist.

Man muss es aussprechen, dass die evangelischen Reformatoren, besonders Luther, wichtige Bedingungen für das rechte Verständnis dessen, was die Schrift über die Zukunft der Kirche sagt, besassen. Es gehört vornehmlich ihre richtige Auffassung von dem gottgeordneten Verhältnisse des Geistlichen zum Leiblichen hierher. Aber gerade für die Erkenntnis der Zukunft liessen sie diese Bedingungen nicht zur rechten Kraft kommen. Sie erwarteten meist das Ende der Tage, das jüngste Gericht, als ein unmittelbar bevorstehendes; in dem verstockten Pabstthume habe das Antichristenthum seinen Höhepunct erreicht. Schon das trübte ihren Blick. Dazu kommt ein Weiteres. Man hatte das Verderbliche der allegorischen Auslegung, die alle Geschichte auflöste, alles Sinnfällige zu blosen Sinnbildern machte, alles vergeistigte, erkannt. Sie ward verurtheilt, aber doch nicht völlig überwunden [1]). Luther gab die trefflichsten Anweisungen zum Verständnisse der prophetischen Bücher und wies darauf hin, dass Gott in die Geschichte eingegangen sei und dass man daher genau auf die jedesmalige geschichtliche Stellung eines prophetischen Wortes achten müsse, wolle man es verstehen [2]). Dennoch kam auch er nicht zu einem vollen geschichtlichen Verständnisse des Heiles in seinem allmählichen gottmenschlichen Werden. Der geschichtliche Sinn war überhaupt durch die römische Kirche abgestumpft, und Luther musste seine vorzüglichste Aufgabe darin sehen, die verirrte Christenheit über die allein richtige Aneignung des in Christo vollendeten und beschlossenen Heiles in der Gegenwart zu belehren. Hiervon redete er mehr als von dem geschichtlichen Werden des Heiles bis auf Christum [3]), und noch weni-

1) Vgl. *Ch. Th. Gerold, Luther considéré comne exégète; Strassbourg 1866*; eine beachtenswerthe Arbeit, während *M. Schwalb, Luther, ses opinions religieuses et morales pendant la première periode de la réforme, Strassb. 1866,* ein unbrauchbares elendes Machwerk ist.

2) Vgl. z. B. die Vorrede zur Uebersetzung des Jesaja, von 1528, *opp. 22, 4;* W W. 63, 52 ff. Dazu W W. 7, 11—12 Ermahnung zum Studium des A. T.

3) Man sehe W W. 7, 31 den Satz: »Gott hat mehr aufs Evange-

ger liess er sich über das geschichtliche Werden der Zukunft aus. Die Gegenwart, deren baldiges Ende er erwartete und erhoffte, forderte seine ganze Kraft und Aufmerksamkeit. »Merk aber — schrieb er — dass St. Paulus hie die Weissagung nicht gross achtet, so von zukünftigen Dingen sagt, als bei diesen letzten Zeiten gewesen sind des Lichtenbergers, des Abts Joachim u. dgl. Dazu auch fast der ganzen Apokalypsis. Denn solche Prophezei, wiewohl sie dem Fürwitz wohlgefallen, dass sie anzeigen, wie es Königen, Fürsten und andern Ständen der Welt gehen soll, so ists doch im neuen Testament ein unnöthige Weissagung, denn sie lehret noch bessert den christlichen Glauben nicht« [1]). Die menschliche Seite der auf Christum abzielenden Heilsgeschichte, welcher die Gestalt einer Volksgeschichte gegeben war, würdigte er gerade in dieser ihrer letzteren Eigenthümlichkeit nicht genug und das trübte auch seinen Blick für das Verständnis der Endgeschichte. Die Heilsgeschichte in der Gestalt der Volksgeschichte ist von Gott an Israel gebunden. Nun nahm aber — und auch dies will endlich noch beachtet sein — die Abneigung gegen die Juden in Luther von Jahr zu Jahr zu. Es wird besonders die starre Hartnäckigkeit und werkgerechte Gesetzlichkeit dieses Volkes gewesen sein, die ihn zu dem falschen Vorurtheile trieb, dass Israel als Volk auf immer von Gott verworfen sei und keine Stelle in der Heilsgeschichte mehr habe. Was von Israels Zukunft geweissagt war, deutete er auf das geistliche Israel, die Kirche. Damit war ihm, dem von diesen Gedanken fast noch mehr als andere Zeitgenossen [2]) befangenen, der rechte Ein-

---

lion und diese offentliche Zukunft durchs Wort, denn auf die leibliche Geburt oder Zukunft in die Menschheit Acht gehabt.« Oder 7, 135, 155, wo er die Briefe Pauli über die Evangelien stellt: »St. Paulus schreibet nichts von dem Leben Christi, drückt aber klar aus, warumb er kommen sei und wie man sein brauchen soll;« 7, 165, 203.

3) WW. 8, 23; der Satz über die Apokalypse fehlt in den spätern Ausgaben. Zu beachten ist der Satz S. 24: »die Propheten heissen Propheten darumb, dass sie das Volk zu ihrer Zeit durch Auslegung und Verstand göttlichs Worts im Glauben recht führeten, vielmehr denn darumb, dass sie zuweilen von den Königen und weltlichen Läuften etwas verkündigeten, welchs sie auch selten ubeten und oft auch feileten.«

1) Mel. schrieb 1522 von seinem Comm. z. Römerbr. *C. R. 1, 567: locum de convertendis reliquis Judaeorum in mea commentatione data opera transsilii, quanquam futurum opinor, ut novissimo tempore hoc*

blick in die von der Schrift geweissagte Vollendungsgeschichte der Kirche gestört. So haben wir uns darüber zu freuen, dass die damalige Kirche nicht veranlasst war, Genaueres hierüber im Bekenntnisse auszusagen, denn es hätte dann für die spätere Kirche die Nöthigung eintreten können, auf Grund der Schrift das Bekenntnis in diesem Puncte eines Irrthums zu zeihen [1]). Dies ist nach dem, was wir als wirkliche Aussage des Bekenntnisses erfunden haben, in keiner Weise nöthig. Dagegen bleibt der Kirche die Aufgabe, zu versuchen, ob ihr, wenn sie im Anschlusse an die evangelischen Grundlagen, auf denen das ganze Bekenntnis beruht, in die prophetische Schrift sich versenkt, Gott einen klareren Einblick in die Geschichte ihrer Vollendung gewähre, als den Vätern.

Die Väter haben in ächt kirchlichem Sinne gehandelt, als sie die ausdrücklichen Aussagen des Bekenntnisses auf das Nothwendigste beschränkten und dann nur noch die in der Zeit aufgetauchten Irrlehren abwehrten, welche den christlichen Glauben gefährdeten.

---

multi redituri sint in viam. Oekolampad schrieb 1523 zu *Jesaj. 52, 2 sqq. p. 260*[a]: *Judaei tres captivitates dicunt, unam quae in Aegypto, alteram, quae in Babylone, et tertiam praesentem. De ultima exponunt hunc locum et ferme omnes prophetias usque ad finem libri, sperantes se olim reducendos. Et quidam etiam ex veteribus nostris judaisantes reditum sibi ad destructam Hierusalem polliciti sunt una cum felicitate mille annorum in hoc saeculo, quibus nos non subscribimus. — Exponimus igitur hunc locum et similes de libertate, qua nos Christus liberavit.* Zwingli wollte 1529 auch von einer Erneuerung Israels als Volk nichts wissen; vgl. *opp. 5, 579* zu *Jes. 2.* Er gab zu, dass in Zukunft einmal grössere Massen des Volkes sich bekehren würden, schrieb aber *opp. 5, 643—645* unter Anderem: *fingere quisque potest, quod lubet, at aliter habere res non possunt, quam conditor ipse creavit. Atque ut ingenue dicam, ut de baptismo et eucharistia sola ignoratione linguarum dissentitur, sic et in hac controversia allegoriarum inscitia erratur*; vgl. *p. 761.* Doch nöthigte *Jes. 65, 8* und *Rom. 11* ihn *5, 783* zu der Bemerkung: *video negari commode non posse, quin Judaeorum gens aliquando sit in gratiam reditura cum Domino. An autem Paulus istud ex spiritus instinctu praedixerit, an ex hujus loci vaticinio, incertum puto.* Aehnlich *opp. 6*[b], *119.* Bei weitem am Unbefangensten war Rhegius in seiner freilich erst später verfassten Schrift: Dialogus auss Mose und den Propheten, W W. 2, 69[a] ff. Vgl. z. B. über Israels Bekehrung 2, 152, 170, 173. Diese Schrift ist für das Verständnis der Heilsgeschichte in jener Zeit wichtig.

1) Vgl. Frank, Theol. der Concordienf. 3, 270.

Auf die letzten Dinge bezog sich eine der Irrlehren Joh. Denks, welche er mit besonderer Vorliebe vortrug. Alle, die von ihm erzählen, berichten, dass er den Irrthum des Origenes erneuert [1]) und die schliessliche Seligkeit aller Gottlosen, selbst des Teufels und seiner Engel behauptet habe. Es ist mit Recht gesagt, dass nicht Schriftforschung der Grund solcher Irrlehre war [2]), sondern ein falscher Gottesbegriff. Denk redete von einem Gotte, der nicht anders sein könne, denn gnädig, wenn er auch am zornigsten sei [3]). Da Gott die Liebe sei, so könne er nicht ewig zürnen, sondern müsse endlich sich Aller erbarmen; auch die Strafe, die er verhänge, könne nichts sein, als ein Mittel zur schliesslichen Besserung. Zum Beweise für diese seine Lehre benützte er dann allerdings auch Stellen der sonst von ihm so oft herabgesetzten Schrift wie 1 Joh. 4, 16; Joh. 10, 16; Röm. 11, 32; 1 Kor. 15, 22—25: Eph. 1, 10; Kol. 1, 20; 1 Tim. 2, 4. Wenn die Schrift von einem ewigen Feuer rede, so sei ewig wie auch sonst wohl im Sinne einer langen Dauer gemeint. Und diese Lehre verbreitete sich in den wiedertäuferischen Kreisen; wir finden sie überall, wo Denk hinkam, wie z. B. im Elsass [4]); aber auch aus Thüringen wird von Anhängern derselben berichtet. Wenn Christus das Gericht halte — so lehrte man hier — sage er zu denen zur Linken: gehet hin, ihr Vermaledeieten, in das ewige Feuer, das bereit ist dem Teufel und seinen Engeln; d. h. hättet ihr mich aufgenommen und euch helfen lassen, da ich noch konnte und die Macht hatte, so wäret ihr jetzt mit mir und den Meinen auch selig. Nun ihr aber dasselbe nicht gethan, so kann ich euch auch nicht helfen, ebensowenig als ich dem Teufel helfen kann. Also thut ihm aber: gehet hin zum Vater, welcher das ewige Feuer ist, nachdem geschrieben stehet: Gott ist ein frässiges Feuer; derselbige kann und wird den Teufel und euch mit einander selig machen. Und zum weitern Beweise sagte man: wer bei Gott ist, der ist selig; ausser Gott aber kann nichts auf ewig sein;

---

1) Vgl. Petr. Gynorianus in *Zw. opp. 7, 531.* Schon 1525 meldete Luther von einer ähnlichen Irrlehre, die in den Niederlanden auftauchte; de W. 3, 62.

2) Heberle in seinem Aufsatze über Denk, Studien und Kritiken 1851, S. 817 ff., vgl. 827.

3) Vom Gsatz A 2.

4) Getrewe Warnung der Prediger des Euangelij zu Strassburg, A 2b; Baum, Capito und Butzer S. 385.

darum müssen alle Verdammten und Teufel endlich zu Gott kommen und selig werden [1]).

Auch diese Lehre hängt aufs Innigste mit den Grundzügen des gesammten täuferischen Irrthums zusammen; sie beruht auf jener abschwächenden Auffassung von der Sünde, wie sie dem natürlichen Menschen eignet und ist deswegen auch in der Theologie immer wiedergekehrt, wo der letztere diese mitbestimmt hat. Wenn die Sünde wesentlich nur eine Schwäche des Geschöpfes ist, kann Gott sie nicht ewiglich strafen. Es fragt sich, ob dabei überhaupt ein Teufel, wie ihn die Schrift kennt, denkbar ist; jedenfalls ist es nicht denkbar, dass er ewig in der Feindschaft Gottes und im Verderben bleibe. Dies widerspricht aber dem Bewusstsein des Christen, der die Sünde als eine widergöttliche Macht kennt, welche zu ihrer Aufhebung den Sühnetod des Sohnes Gottes fordert und den Sünder, der die Gnade nicht ergreift, ewig von Gotte, dem Heiligen, geschieden hält. Es widerspricht der Schrift, die nicht nur von ewigem Feuer, sondern von ewiger Pein im Gegensatze zum ewigen Leben redet. Und es macht die Menschen sicher, »dass ob sie ja etwa durch Gottes Wort ihrer Gefährlichkeit möchten vermahnet und erinnert werden, sie dennoch sich mit keinem Schrecken überall davon abwenden lassen, sondern also denken: wenn es gleich verderbet sei und aufs Aergste gerathen, so sei es dennoch nicht ewig, sondern zeitlich.«

Die evangelische Kirche blieb sich nur treu, wenn sie dieser Irrlehre begegnete und sie als eine seelengefährliche verwarf. In denselben Kreisen aber, in welchen wir das eben Besprochene gefunden haben, treffen wir noch einen anderen, auf die Zeit vor dem letzten Gerichte bezüglichen, Irrthum, welcher die Kirche auch zu einer Verurtheilung nöthigte. Menius berichtet uns: »die Wiedertäufer sagen, dass die Strafe über die Welt die Zukunft unseres Herrn Jesu Christi und der Welt Ende, aber dennoch der jüngste Tag des Gerichtes nicht sein werde. Denn sie unterscheiden das Ende der Welt und des jüngsten Gerichtes Tag weit, weit von einander und reden also davon: wenn der Welt Ende kommen wird, so werden alle Gottlosen, d. i. welche das Zeichen des Bundes nicht empfangen haben, von dem ganzen Erdboden ausgereutet und vertilget, und das Häuflein der Auswählten, d. i. derer, welche solch Bundzeichen empfangen haben, allein erhalten werden. Wenn

1) Menius in Luther W W. wittenb. Ausg. 2, 293a.

nun solches geschehen wird, das soll nach ihrer Meinung der Welt Ende heissen. Darnach, sagen sie, sollen die Auserwählten mit dem Bundzeichen unter Christo ihrem König, ein selig, neu Leben führen auf Erden, ohne alle Gesetze und Oberkeit, da man auch keine Ehe stifte, nicht freie noch sich freien lasse und doch gleichwohl unter einander eitel heilige und reine Frucht zeuge, ohne alle sündliche Lust und bösen Willen des Fleisches. Da sollen und werden alle Güter gemein sein und Niemand etwas mangeln, sondern aller Güter ein reicher und überschwänglicher Ueberfluss werden, ohne alle Arbeit und Mühseligkeit. Ja in demselben Leben sollen auch alle Prophezeien und heil. Schrift ganz aufgehoben und unnöthig sein, als der solche heilige Leute und vollkommne Gotteskinder nicht mehr bedürfen werden« [1]).

Wir kennen den Anspruch der Wiedertäufer, die Gemeinde der Heiligen, das Reich Gottes, zu sein. Dieser Anspruch konnte aber nicht wohl ohne die Erwartung bleiben, dass Gott bald seinem unterdrückten Reiche zur Herrschaft über alle Welt verhelfen werde. Wohl gieng damals nur die Minderzahl der Täufer weiter zu der Behauptung, dass Gott ihnen das Schwert in die Hand geben werde, damit sie sein Rachegericht an der unheiligen Welt vollzögen. Die Einen erwarteten die Türken als die Vollzieher des göttlichen Strafurtheils; Andere sprachen sich unklarer aus, Gott selbst werde seine Feinde vertilgen mit dem Geiste seines Mundes. Aber ziemlich alle erhofften doch einen Tag des Gerichtes über die Gottlosen und einer Vernichtung derselben, mit welchem die jetzige Weltzeit zu Ende gehe und die sichtbare Herrschaft Christi inmitten seiner Heiligen, eine Zeit der Freude und Wonne bis zum jüngsten Tage, beginne. Die Gestalt dieses Reiches malten sie sich nach den prophetischen Schriften besonders des alten Testamentes aus. Die schwärmerisch Gesinnten wandten sich diesem Theile der Bibel mit besonderer Vorliebe zu, was bei der bedrückten Lage, in der sie sich befanden, sehr begreiflich ist; die Noth der

1) A. a. S. 262a. Man sieht jetzt, dass es nicht ohne Grund ist, wenn im lat. Texte des Bekenntnisses für »am jüngsten Tage« als gleichbedeutend steht: *in consummatione mundi.* Menius sagt S. 293b: »so siehestu, das alle das geschwetz, so sie von der Welt ende vnd dem newen wolleben auff erden zu treiben pflegen, hie gar dar nider ligt, vnd allerding zu nicht wird. Denn sol der Jüngste tag vnd der Welt ende ein ding sein, wie Christus vnd die Aposteln klerlich gesaget, so kan je aus jrem wolleben nichts werden.«

Gegenwart, welche sie nicht einmal dulden wollte, lenkte ihren Blick auf die Zukunft. Und es muss anerkannt werden, dass sie auf die Erforschung der Prophetie eine nicht unbedeutende Kraft verwandt haben. Ludwig Hetzer, Martin Cellarius und Johann Denk wären wegen ihrer Studien in den Propheten mit Ehren zu nennen, wenn ihre irrthümlichen Voraussetzungen sie nicht von einem Misverstande zum andern verführt hätten [1]). Befangen in der Vorstellung von einem sichtbaren Reiche Christi auf Erden in sinnlicher Herrlichkeit, in welchem nach völliger Vernichtung der Gottlosen sie und ihresgleichen als die Heiligen die Welt beherrschen und geniessen würden, legten sie das Schriftwort dem entsprechend aus und wurden dadurch in ihrer Verkehrtheit bestärkt. Dazu kam, dass gerade die Führer der Schwärmer in Berührung mit Juden standen und deren grob messianische Hoffnungen auf sich wirken liessen. Die Juden scheinen damals viel von ihren Erwartungen zu dem aufgeregten Volke geredet zu haben [2]). Einem gewissen Einflusse ihrer Anschauungen auf die Täufer sind wir auch sonst schon begegnet [3]). Und nun erkannten diese als Schriftlehre, dass Israel noch das Volk Gottes sei und bleibe, und dass ihm für das Ende der Heilsgeschichte noch eine Zukunft vorbehalten sei. Daher sehen wir, dass jetzt, wo man das Ende der Welt und den Anfang des Reiches der Heiligen nahe glaubte, von den Täufern Versuche gemacht wurden, Israel zu bekehren [4]); und jedenfalls eigneten sie sich die Hoffnungen an, welche das

---

1) Ueber Hetzers Studien vgl. Keim, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1856 S. 262 ff.; über Cellarius s. Baum, Capito und Butzer S. 380 ff.; Capito schrieb über ihn an Zwingli: *habet sua dogmata: illustrandam totam gentem Israelitarum ac terram Chananaeorum hic possessuros*, *in terrena etiam potestate praesignes.* Capito selbst, von Cellarius beeinflusst, gieng sehr auf diese Studien ein; vgl. Heberle in d. Studien und Kritiken 1857 S. 286, 293 ff.; auch er war nicht ohne Irrthümer, wennschon er nicht so grob sinnlichen Vorstellungen huldigte, wie viele Täufer; vgl, Baum, Capito und Butzer S. 410 ff.

2) Luther schrieb 1520 W W. 27, 99: »derhalbe alle, die christenliche Einikeit oder Gemeine leiblich und ausserlich machen, andern Gemeinen gleich, sein rechte Juden. Dann dieselben warten auch ihres Messias, dass er soll auf benanntem äusserlichem Ort, nämlich zu Jerusalem, ein äusserlich Reich aufrichten und also den Glauben, der allein Christi Reich geistlich und innerlich macht, fahren lassen.«

3) Vgl. ob. S. 157.

4) Jahrbb. f. deutsche Theol. 1856. S. 272. Hetzers Aufforderung, für die Bekehrung der Juden zu beten, bei *Zw. opp. 1, 463.*

blinde und noch verstockte Israel von seiner Zukunft hegte, und nach denen es Sieg über alle seine Feinde als die Feinde Gottes und ein weltliches Reich in Herrlichkeit erwartete [1]).

Man hoffte in diesen Kreisen auf eine dem Endgerichte vorangehende Herrlichkeitszeit der Kirche, wie man selbst sie sich dachte, d. h. der aus den eigenen Genossen bestehenden Gemeinde der Heiligen. Und wie diese Heiligkeit die selbsteingebildete des natürlichen Menschen war, die in allerlei Aeusserlichkeiten sich zu erweisen hatte, so war auch die erwartete Herrlichkeit dieses Zukunftsreiches eine äussere, trotz aller biblischen Redensarten nur dem Gebiete des natürlichen Lebens angehörige. Es war abermals eine Verwechselung von Weltreich und Gottesreich. Der Irrthum, welchen die Kirche an diesem Puncte abwehrte, hatte eine ganz bestimmte, greifbare Gestalt gewonnen [2]). Die muss man sich vorhalten, wenn man das Bekenntnis richtig verstehen will. Man würde Unrecht thun, wenn man die Spitze des letzten Satzes in unserem Artikel gegen Weiteres richtete, als was die Zeitgeschichte an die Hand giebt. »Etliche jüdische Lehren, die sich auch itzund eräugen« [3]), sind damals von der Kirche verworfen; aber damit ist nicht im Voraus schon jede evangelische Lehre über die Endzeit der Kirche, die etwa dem Einen oder dem Anderen misverständlich als jüdisch erscheint, als unkirchlich gebrandmarkt. Was hierin evangelisch sei, hat die Kirche in ihrem Bekenntnisse noch nicht ausgesprochen. Es zu ermitteln bleibt Aufgabe der bekenntnistreuen Schriftforschung.

---

1) Vgl. die Angaben über die Juden bei Jörg, Deutschland in d. Revolutionsperiode S. 692 ff.

2) In Marburg sprach man nichts über die letzten Dinge aus; *S XIII* heisst: »dass unser Herr Jesus Christus an dem jüngsten Tag kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten, und seine Gläubigen erlösen von allem Uebel und ins ewige Leben bringen; die Ungläubigen und Gottlosen strafen und sammt dem Teufel in die Hölle verdammen ewiglich.« Dazu vgl. W W. 30, 272 und 63, 294.

3) Gerade während des Augsburger Reichstages gieng ein wunderliches Gerücht. Mel. schrieb an Camerarius am 19. Juni *C. R. 2, 119: habes nostra omnia praeter quandam fabulae simillimam, sed certam et veram historiam de Judaeis, qui infinitum exercitum contraxerunt ad invadendam Palaestinam.*

XIX. Von Ursäch der Sünden.

Als Hauptgrund gegen die evangelische Leugnung des freien Willens, welche wir im Sinne der Reformatoren mit der Lehre von der Erbsünde zusammen behandelten, ward von den Gegnern stets die Folgerung hingestellt, dass damit Gott zum Urheber der Sünde gemacht werde. Wenn Alles nach unausweichlicher Nothwendigkeit geschehe, so habe Gott eben auch das Sündigen gewollt, und dies zu sagen sei eine Gotteslästerung. Zu Leipzig hoffte Eck seine Gegner, besonders Karlstadt, hierdurch sehr in die Enge zu bringen, und seitdem musste man von allen römischen Theologen diesen Einwand als einen durchaus schlagenden immer wiederholen hören. Berthold widmete ihm sogar ein eigenes Kapitel, in welchem er diesen Irrthum »Wiklevs und seiner Nachfolger, als Luthers und anderer Verführer« zu widerlegen suchte [1]. Man könne Gott nicht höher schänden als so. Kein Jude, kein Heide, kein Türke zeihe seinen vermeintlichen Gott solcher Bosheit, wie diese Unchristen den wahren Gott, als sei er Ursächer der Sünde und alles unseres Uebels. Dagegen erklärte er, der Mensch sündige aus eigenem Willen und ohne von Gott dazu genöthigt zu sein. Ueberhaupt dürfe man nicht sagen, es geschehe etwas darum nothwendig, weil Gott es vorhersehe. Das göttliche Vorherwissen sei nicht ein zwingendes. So werde Niemand selig, weil Gott ihn erwählt habe, sondern Gott erwähle den, von welchem er von Ewigkeit her sehe, dass er das göttliche Ebenbild in Zukunft unverletzt bewahren werde. »Dergestalt steht göttliche Wahl an des Menschen Willen; wohin sich derselbe neigt, über sich oder unter sich, darnach ist er von Ewigkeit geordnet zum Heile oder zur Strafe.« Wir können aber unsern Willen nicht so oft und so sehr verändern, dass Gott nicht in seiner Weisheit darüber hinaussehe; ihm sei all unser Wesen bis an unser Ende gegenwärtig. Werde dagegen der Mensch durch göttliches Vorherwissen zum Sündigen bestimmt, so seien ihm alle Gebote Gottes unbilliger Weise aufgeladen, Verantwortlichkeit und Schuld falle hinweg, das Gebet habe keinen Werth mehr; man dürfe auch im Leben Niemand strafen, denn alles geschehe ja aus Nothwendigkeit.

---

1) Tewtsche Theol. S. 281 ff.

Denselben Vorwurf hören wir aus dem Munde der Wiedertäufer und Schwärmer. Münzer schrieb 1524 an Luther: »Du machst dich gröblich zu einem Erzteufel, dass du aus dem Text Jesajä ohne allen Verstand Gott machest die Ursache des Bösen. Das hast du mit deinem phantastischen Verstand angerichtet aus deinem Augustino, wahrlich eine lästerliche Sache vom freien Willen, die Menschen frech zu verachten.« Im nächsten Jahre hatte der Reformator in Wittenberg mit einem »Rumpelgeiste« zu verhandeln, der hart darob hielt, dass Gottes Gebot gut wäre und Gott nicht wollte Sünde haben, in der Meinung, Luther damit etwas Neues und ihn Widerlegendes zu sagen [1]). Und Rhegius hatte einen Wiedertäufer zu bekämpfen, der den Evangelischen die Behauptung untergeschoben hatte: man müsse sündigen, und: ziehe Gott den Menschen nicht, so sündige er auch nicht [2]).

Das Zusammentreffen der Römischen und der Täufer auch in diesem Tadel der Evangelischen befremdet uns nicht mehr, da die gemeinsame Grundlage ihrer beiderseitigen Anschauungen uns bekannt ist. Von Sünde im eigentlichen Sinne wollten sie überhaupt erst bei dem willensfähigen Menschen reden. Die Sünde entstehe durch das bewusste und willige Eingehen des Menschen auf die Reizungen des Fleisches; ohne solche Zustimmung des Willens sei Sünde nicht denkbar und nicht vorhanden. Die Zustimmung aber werde von Gott nicht erzwungen, ja könne es nicht, denn es sei seinem Wesen widersprechend, das Böse zu wollen. Des Menschen Wille, wiewohl geschwächt, sei doch frei und könne sich entscheiden, wohin er wolle. So versteckte das Widerstreben des natürlichen Menschen, völlig vor Gott sich zu beugen und seine ganze Blösse zu erkennen, sich hinter eine unleugbare sittliche Thatsache, die Verantwortlichkeit des Menschen für all sein Thun. Diese werde aufgehoben, wenn Gott den Menschen zum Sündigen zwinge. Aber die Reformatoren stiessen die Voraussetzungen ihrer Gegner um und erwiesen damit auch deren Schlüsse als irrig. Sie berichtigten den Begriff der Sünde, indem sie nach der Schrift alles Verhalten des in seinem Herzen gegen Gott gerichteten Menschen als Sünde bezeichneten, also das gesammte Leben des natürlichen Menschen von seinem ersten Anfange an. Damit fiel der freie Wille, der durch seinen Zutritt erst

1) de W. 3, 63.

2) Rhegius W W. 4, 130a, 134b.

das Beginnen der Sünde bewirken sollte. Es konnte keine Zeit geben, wo der von Adam stammende Mensch nicht sündigte. Die Frage nach der Ursache der Sünde ward zurückgeschoben über den Anfang des einzelnen Menschenlebens: jeder Einzelne wird schon als Sünder geboren und dies ist verursacht durch die Sünde des Stammvaters, in welchem das Geschlecht sündigte.

Die evangelische Lehre von der Sündhaftigkeit des natürlichen Menschen entzog dem gegnerischen Vorwurfe, dass man Gott zum Ursächer der einzelnen Sünden mache, den Grund. Aber die Gegner, die bei ihren Anschauungen vom Wesen des Menschen und von der Sünde blieben, fühlten sich durch die Widerlegung nicht getroffen, sondern wiederholten ihren Vorwurf. Dadurch waren die Evangelischen genöthigt, wieder und wieder diesen Punct zu erläutern. Und allerdings müssen wir gestehen, dass bei ihrem Kampfe gegen den freien Willen Einiges vorkam, was Anderen das Verständnis ihrer Lehre erschweren musste und zu dem besprochenen Einwande scheinbares Recht geben konnte. Wir wissen, dass Melanthon, um die Nichtigkeit des freien Willens zu erweisen, die Nothwendigkeit alles, auch des geringsten, Geschehens behauptete und dem Menschen jegliche Selbstentscheidung absprach, weil er ein ohnmächtiges Geschöpf sei und in jedem Thun durch die Allmacht des Schöpfers bestimmt und geleitet werde. So lehrte Melanthon in den *Locis* und den Anmerkungen zum Römerbriefe, welche beide Luther hoch erhob, und bei diesem selbst trafen wir einige ähnlich lautende Sätze in der Schrift gegen Erasmus [1]). Da lag der Schluss nahe: wenn die Allmacht Gottes den Menschen so beherrscht, dann hat es mit der Verantwortlichkeit ein Ende;

1) Vgl. ob. S. 118, 121; leider ist dort durch ein Versehen der 4. Theil der jenaer Ausgabe citiert, es sollte der 3. sein; vgl. Einleitung 1, 356. Zur Ergänzung des früher über die Prädestinationslehre der Evangelischen Berichteten werde hier noch auf einen Brief des Joh. Brenz v. Febr. 1526 verwiesen, in dem er sie mit grosser Bestimmtheit vortrug: »Wie solichs alles zugee und was die ursach sey des willen gottes, warumb er das oder jenes also und nit anders schaff und wirk, ist keinem menschen muglich, zu gedenken oder zu reden, Sonder solche heimliche verborgen ding meher gehorsamlich anzubeten und als gerecht und weys glauben, dan sorgfeltiglich zu forschen. Ich nenne diss stuck meiner gewonhait nach die heimlich gottlich Cantzlei.« Vgl. d. ganzen Brief bei Pressel, *Anecdocta Brentiana* S. 26 ff.

die Sünde geht auf Gott als ihre Ursache zurück und der Mensch kann ihretwegen nicht mit Recht gestraft werden.

Aber wir haben auch schon gesehen, dass diese Sätze nur eine Nebenstellung in dem Beweise der Reformatoren und ihrer Schüler behaupteten und hier mehr und mehr zurücktraten. Man beschränkte die Frage nach dem freien Willen, insoweit sie für den Christen nothwendig eine Antwort erhalten müsse, auf das richtige Gebiet, das Heilsgebiet. Kann der Mensch von sich aus sich für Gott entscheiden und Gutes thun? Dies ward unbedingt verneint und die Verneinung nicht durch die Allmacht Gottes, sondern durch die Sündhaftigkeit des Menschen begründet. Auch diese ist nicht nach dem Willen Gottes, sondern beruht auf dem Ungehorsame, dem Falle des Erstgeschaffenen. Die Ursache dieses Falles aber ist der Feind Gottes, der Teufel, nicht irgend etwas im Menschen selbst Gelegenes. Darüber hinaus verfolgte man den Ursprung der Sünde nicht, denn durch das Bedürfnis der Seele, durch die Frage nach dem Heile, ward man nicht dazu genöthigt. Soviel stand fest: wenn ein Mensch sündigt, so ist Gott nicht der die Sünde wollende und wirkende; er hasst alle Sünde und zürnt dem Sünder, wie diesem sein Gewissen bezeugt. Sündigt der Christ, so weiss er, dass dies eine Verirrung seines Willens war, und er legt sich selbst die Schuld bei. Sündigt der noch nicht Wiedergeborene, der doch nicht anders kann als sündigen, so fühlt auch er, wenn überhaupt sein Gewissen erwacht, sich vor Gott als schuldig.

Nun sagt aber die Schrift ausdrücklich, dass Gott diesen oder jenen zum Sündigen treibe und ihn verstocke; und es ist doch unzweifelhaft, dass auch der Mensch, trotzdem dass ihm die Verantwortung für sein Thun bleibt, der Allmacht Gottes, die über allem Geschaffenen waltet, untersteht. Die Reformatoren dachten keinen Augenblick daran, dies letztere in irgend einer Weise abzuschwächen. Sie erklärten die göttliche Allmacht nicht für den Grund des Unvermögens des natürlichen Menschen zum Heile; aber sie beeinträchtigten darum jene nicht. Sie unterschieden zwischen dem Menschen als einem persönlichen, für die Gemeinschaft mit Gott bestimmten, Wesen, und ihm als einem Gliede der gesammten Natur und Schöpfung, die in jedem Augenblicke ihres Daseins und in jeder Regung ihres Lebens allein von der allwaltenden Macht des Schöpfers abhängig ist. In ersterer Hinsicht habe Gott sich dem Menschen als den Gott des Heiles offenbart, der die Sünde

hasse, aber des Sünders sich erbarmen und ihn zur Gemeinschaft mit sich emporziehen wolle. Alles was hierzu nöthig sei, habe er im Worte kund gegeben und dem solle der Mensch glauben. Was dagegen das Andere betreffe, die Naturseite des Menschen, mit welcher er allem andern Geschaffenen gleich sei, so habe Gott als die dies überwaltende Macht sich nicht offenbart. Hier sei sein Wesen und Walten ein geheimnisvolles, dem Menschen unfassbares. Dies durchdringen zu wollen, solle das Geschöpf sich nicht beikommen lassen, sondern es solle in Demuth sich vor dem allmächtigen Gotte beugen und schweigen. Die Reformatoren unterscheiden scharf zwischen Gott, dem geoffenbarten und dem verborgenen [1]). Was Gott uns sein will, der Gott des Heiles, hat er vollständig offenbart in Christo Jesu; darnach sollen wir gläubig forschen; es ist uns nöthig zur Seligkeit. Was Gott an sich ist, der Gott der Macht, hat er verborgen; nach diesem Geheimnisse vorwitzig zu forschen, sollen wir uns nicht gelüsten lassen; es gefährdet unsere Seligkeit. Wir haben uns daran genügen zu lassen, dass wir wissen, wir stehen durchaus in der Hand des Gottes, der geheimnisvoll die ganze Welt regiert und in dem scheinbar so regellosen Lauf der Welt doch überall sein Werk im Auge hat und treibt [2]). Sein Werk an uns aber ist unser Heil und das Ziel all seines Thuns ist das Heil seiner Kirche.

Mit dieser Anerkennung eines doppelten Willens in Gott konnte man auch den Schriftstellen gerecht werden, nach welchen Gott zur Sünde treibt, ohne darum ihm beilegen zu müssen, dass er die Sünde wolle. »Ich sage, — schrieb Luther 1525 den Christen in Antwerpen — Gott hat verboten die Sünde und will derselben nicht. Dieser Wille ist uns offenbart und noth zu wissen. Wie aber Gott die Sünde verhängt oder will, das sollen wir nicht wissen, denn er hats uns nicht offenbart« [1]). Und in der Schrift gegen Erasmus suchte er verständlich zu machen, wie man sagen könne, dass Gott Böses im

---

1) Vgl. besonders Harnack, Theol. Luthers S. 91 ff. und Köstlin Theol. Luthers 2, 298 ff.

2) Sehr zu beachten ist Luthers schöne Auslegung des 127. Psalms mit der Stelle: »man mag wohl sagen, der Welt Lauf und sonderlich seiner Heiligen Wesen sei Gottes Mummerei, darunter er sich verbirgt und in der Welt so wunderlich regiert und rumort; de W. 2, 606. .

3) de W. 3, 63. L. nennt solches Forschen »meinen den Abgrund göttlicher Majestät, wie diese zween Willen möchten mit einander bestehen, auszuschöpfen.«

Menschen wirke, dass er ihn verhärte, dass er den Pharao verstocke. Alles, was ist und lebt und webt, wird unaufhörlich von der wirksamen Allgegenwart Gottes getragen und bewegt; es kann sich ihr in keinem Augenblicke entziehen. Wenn es nun selbst böse ist, so ist sein ganzes von Gott getragenes Leben ein böses; man muss also sagen, dass Gott in einem solchen Böses wirke; aber er ist deshalb nicht der wollende Urheber dieser Sünden, sondern seine Allmacht trifft und bewegt den von Anfang seines Daseins an sündigen Menschen[1]). Dass der Mensch überhaupt etwas thut, verursacht Gott; aber dass dieses Thun Sünde ist, bleibt des Menschen Schuld.

Was Melanthon im Commentare zum Colosserbriefe schrieb, stand ganz damit im Einklange [2]) und ebenso die Antwort, welche Rhegius dem Wiedertäufer gab. »Was dürfen

---

1) *Luth. opp. ed. Jen. 3, 205ᵃ: Dominus etiam impium ad diem malum facit, non quidem creando malitiam in eo, sed ex malo semine formando eum et regendo. — Licet Deus peccatum non faciat, tamen naturam peccato, subtracto spiritu, vitiatam non cessat formare et multiplicare. — Quando ergo Deus omnia in omnibus movet et agit, necessario movet etiam et agit in Satana et impio. Agit autem in illis taliter, quales illi sunt et quales invenit, hoc est cum illi sint aversi et mali et rapiantur motu illo divinae omnipotentiae, nonnisi aversa et mala faciunt. — Ita cogitet, qui utcunque talia volet intelligere, in nobis i. e. per nos Deum operari mala non culpa Dei, sed vitio nostro, qui quum simus natura mali, Deus vero bonus, nos actione sua pro natura omnipotentiae suae rapiens, aliter facere non possit, quam quod ipse bonus malo instrumento malum faciat, licet hoc malo pro sua sapientia utatur bene ad gloriam suam et salutem nostram. Sic Satanae voluntatem malam inveniens, non autem creans, sed deserente Deo et peccante Satana malam factam arripit operando et movet, quorsum vult, licet illa voluntas mala esse non desinat, hoc ipso motu Dei. — Induratio Pharaonis per Deum sic impletur, quod foris objicit malitiae ejus, quod ille odit naturaliter, tum intus non cessat movere omnipotente motu malam, ut invenit, voluntatem; illeque pro malitia voluntatis suae non potest non odisse contrarium sibi et confidere suis viribus; sic obstinatur, ut neque audiat neque sapiat, sed rapiatur possessus a Satana velut insanus et furens.*

2) *p. 10ᵇ: hic quaeri solet, si Deus agitat naturam, estne malorum seu peccatorum autor? Hanc quaestionem in praesentia non libet tractare prolixius. Hoc satis sit tenere, quod Deus naturam conservet et efficacem faciat, sicut et hic dicit, sive throni, sive dominationes, sive potestates, omnia consistunt in ipso, i. e. quidquid est potens, efficax, potentiam et efficaciam a Deo habet, Deus vitam, robur, sapientiam, divitias largitur. Sed quia Christus ipse dicit Joh. 8: quum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, non faciam Deum autorem peccati, sed naturam conser-*

wir hie grübeln? Was uns nicht befohlen ist, dürfen wir uns nicht um sorgen; wir haben nöthigeres zu lernen, nämlich: wie wir die Sünde recht erkennen, wie und durch welchen wir der Sünde ledig und los werden, wie wir denselben Erlöser mögen bekennen, dass er sich unsers Jammers annehme und daraus helfe. Hie haben wir soviel zu schaffen, dass wir nicht Weile haben, alle Heimlichkeit göttliches Willens wollen zu erfahren. Wäre es uns nütze und noth zu wissen, die Schrift lehrte es.« — So konnten die Evangelischen mit gutem Fuge es als eine schmähliche Verläumdung zurückweisen, wenn man ihnen vorwarf, sie machten Gott zum Urheber der Sünde. Dennoch that dies Eck zu Augsburg wieder, auf frühere Worte Melanthons sich berufend [1]), und nöthigte diesen so, den Artikel vom freien Willen zu ergänzen und gegen Misdeutung zu sichern. Selbstverständlich liess er sich hierbei auf irgend welche theologische Ausführung nicht ein; sondern stellte nur die Thatsache fest, dass die gesammte Natur, und also auch der Mensch als deren Angehöriger, der allmächtigen Wirkung Gottes unterstehe, und daneben die andere, dass das sündige Thun des Menschen sowohl wie des Satans in deren verkehrtem Willen seine Ursache habe. Eben aus dem letzteren ersieht man, dass mit der Sünde, von der hier geredet wird, die einzelnen sündigen Lebensäusserungen gemeint sind [2]). Woher das Sündigsein des Menschen stamme, ist aus dem zweiten Artikel bekannt. Und wenn auf den Teufel zurückgegangen wird, so bleibt auch da Gott von der Urheberschaft der Sünde frei. Die Sünde ist Eigenthum des Teufels; aber er konnte erst zu ihr als einer vollendeten kommen, als Gott sich ihm entzog. So wenig beruht die Sünde auf dem Willen Gottes, dass sie vielmehr erst da sich abschliesst, wo ein beharrlicher Widerstand sich dem göttlichen Willen entgegensetzt, so dass Gott seine

---

vantem et vitam et motum impartientem, qua vita et motu diabolus aut impii non recte utantur.

1) Vgl. ob. S. 8 Anm. 2.

2) *Feuerlin l. l. p. 146: de peccatis actualibus sermo hic est.* Nach Förstemann Urkundenb. 1, 353 heisst es in der ersten ansbachischen Handschr.: »so wurkht doch die sunde der verkhert will aller posen vnnd verechter gottes,« und in der spalatinschen 1, 321: »so kum doch die sund aus dem verkerten willen aller bosen vnd verechter Gottes.« Dieser Artikel ist also nicht nach dem zu erklären, was Luther gegen Erasmus andeutungsweise über den Sündenfall sagt; vgl. Köstlin, Theol. Luthers 2, 44 ff.

Hand abziehen muss und den ihm Widerstrebenden nicht mehr fördern kann.

Ein Weiteres will der kurze Artikel des Bekenntnisses nicht aussagen; damit war dem Gegner geantwortet und dem Zeitbedürfnisse genügt.

XXI. Vom Dienst der Heiligen.

Nicht ohne Grund wurde der Artikel von den Heiligen im Bekenntnisse in den ersten Theil aufgenommen, nachdem er doch in den Vorarbeiten unter den abzustellenden Misbräuchen behandelt war [1]). Eck hatte den Evangelischen 16 Irrthümer in Betreff der Heiligen vorgeworfen [2]), und damit gezeigt, wie grosses Gewicht man römischerseits auf diese Lehre legte; und die ungewöhnlich ausführliche Erwiederung der Confutatoren bestätigte dies [3]). Das Heiligenunwesen hatte in erstaunlichem Maasse überhand genommen, so dass man mit vollem Rechte von einem Götzendienste reden konnte. Dennoch wollten die Römischen es hier zu einer eingreifenden Reformation nicht kommen lassen; ja sie konnten nicht; die Sache hieng zu sehr mit ihren übrigen Irrthümern zusammen [4]).

Es bedarf nur eines Blickes in die Predigten, die an den Heiligentagen gehalten wurden, um zu sehen, welch eine ungebührliche Stellung von der Kirche den Heiligen eingeräumt ward [5]). Mit Freuden folgte das Volk dem, und wie man im Heidenthume Götter und besonders Halbgötter gehabt hatte, welche in bestimmten Nöthen des Lebens Hülfe schafften und für dieses oder jenes leibliche Bedürfnis Sorge trugen, so wandte man sich jetzt in denselben Nöthen und mit derselben

---

1) Förstemann, Urkundenbuch 1, 82.

2) *Eck, 404 articuli B 3a, art. 112—127.*

2) *Chytraeus, l. l. p. 185 sqq.;* Symbol. B B. S. 223 §. 1.

4) Luther schrieb 1530: »Diesen Gräuel fühlen die Papisten jetzt wohl und ziehen heimlich die Pfeifen ein, putzen und schmücken sich nu mit dem Furbitt der Heiligen,« W W. 65, 119.

5) Man denke zugleich an die spottenden Schilderungen eines Erasmus; vgl. auch den 14. Bundesgenossen.

Absicht an die Heiligen. Wohl tadelten dies einzelne ernster Gesinnte, aber andere vertheidigten es ausdrücklich im Namen der Kirche [1]), und alle stimmten darin überein, dass man sich getrost an die Heiligen als Fürsprecher zu wenden habe, ohne die Veranlassungen, bei welchen dies recht sei, genauer zu benennen. So hielt sich der Unfug nicht blos im Privatleben, sondern auch bei dem Gottesdienste. In dem auf göttliche Inspiration zurückgeführten Messkanon ward eine genau bestimmte Anzahl von Heiligen um ihre Hülfe angerufen [2]). Bei Processionen betete man etwa: »Du lieber Herr Sanct N., wohne uns bei und lass uns nicht verderben, mach uns von allen Sünden frei, wenn wir sollen sterben» [3]). Kurz sie wurden als Helfer neben Christum gesetzt und verdrängten ihn bei dem Hülfe suchenden Volke. Und was hier von den Heiligen im Allgemeinen gesagt werden muss, galt in besonderem Maasse von der Maria. Sie ward, vornehmlich durch die Mönche, über Christum erhoben und genoss einer ihn in Schatten stellenden Verehrung, wie schon der äussere Pomp an den ihr geweihten Tagen bekundete [4]). Selbst ein Berthold konnte noch schreiben: »Frau Brigitta hat in ihrer Weissagung geoffenbart, wie Jungfrau Maria stetig Gott für uns bitte und Christus spreche: wiewohl meine Gerechtigkeit Rache schreit über sündige Menschen, noch übersehe ich ihnen in Geduld dieselben Menschen auf Fürbitte meiner Mutter. Item: fürwahr, meine Kirche zeucht sich dermaassen von mir, wo meiner Mutter Gebet nicht darunter käme, so wäre keine Hoffnung auf Barmherzigkeit. Darnach spricht die Mutter Jesu: mit meiner Barmherzigkeit gehe ich vor dem erschrecklichen Gericht meines Sohnes« [5]).

Die lieben Heiligen — so lehrte man — haben sich hier

---

1) Vgl. Lämmer, die vortridentinisch-kath. Theol. S. 335.

2) *Expositio misteriorum misse etc. 1501*; *C 6a*. Vgl. die Anweisung, in der Todesstunde die Maria und die Heiligen anzurufen: *Manuale curatorum p. 112.*

3) »Eyn Sermon Doctor wentzeslai Linck Von anrüffunge der heyligen;« A 4b; vgl. Einleitung 1, 317, Anm. 1.

4) Vgl. die Schilderungen bei Oekolampad, *sermo de laudando in Maria deo, B b*. Dazu auch *Joh. Kehrein, Pater noster* und *Ave Maria* in deutschen Uebersetzungen, S. 70 ff.

5) Tewtsche Theol. S. 586. Dass es auch in diesem Puncte heutzutage in der römischen Kirche nicht um das Geringste besser steht, ist bekannt.

im Leben grosse und gute Verdienste erworben, die sie Anderen mittheilen und mit denen sie für Andere eintreten können. Sie sind die Freunde Gottes, die für die noch lebenden Christen bei ihm vermitteln. Christus, das Haupt bittet für uns; die Heiligen aber sind seine Glieder und darum ahmen sie ihm im Fürbitten nach. »Sie stehen vor Gott zwischen uns und seiner göttlichen Gerechtigkeit, dass dieselbe ihren Zorn nicht in uns giesse. Wie Gott selbst spricht: dieweil Moses und Samuel vor mir stehen, ist meine Seele nicht auf das Volk. Der Heiligen im Himmel Fürbitte hilft auch im Fegfeuer jenen Seelen, die sich in ihrem Leben darein geschickt haben, dass sie solcher Heiliger Fürbitte und Hülfe zu geniessen fähig und würdig seien« [1]). Darum sind die Heiligen um ihre Fürbitte anzurufen und zu verehren, nicht zwar mit der Ehre, die allein Gott gebührt, dem höchsten Dienste, aber doch mit einer ihren Wohlthaten und ihrer hohen Stellung entsprechenden Ehre. Der vorzüglichsten Ehre aber ist Maria, die Mutter Gottes würdig [2]). Damit geschieht Gotte kein Eintrag; er wird in seinen Freunden geehrt [3]). Und Christus wird dadurch nicht herabgesetzt, denn wenn es auch viele Fürsprecher giebt, so doch nur Einen Erlöser [4]). So hat die Kirche von Anbeginn an die Heiligen verehrt und angerufen und die Schrift lehrt, dass darin Gottes Wille geschehe. Gott sprach: gehet hin zu meinem Knechte Hiob und opfert Brandopfer für euch und lasst meinen Knecht Hiob für euch bitten. Und Hiob 5 heisst es: siehe dich um irgend nach einem Heiligen [5]). Andere Stel-

1) Tewtsche Theol. S. 587; **Eck**, *enchiridion cap. 14: si ergo caput Christus orat pro nobis; cur non etiam membra ejus, sancti cum eo rogantes, qui se conformant Christo?*

2) **Eck**, *enchiridion cap. 14: sancti ut amici Dei sunt implorandi, ut pro nobis intercedant, et licet sancti non sint adorandi latria, quae soli Deo debetur, tamen venerandi sunt dulya.* Tewtsche Theol. S. 587, 594; 616. Maria ist zu ehren »mit hoherm Dienste, genannt hyperdulia«; Vgl. Lämmer, a. a. O. S. 332 über *adoratio* und *veneratio*.

3) **Eck**, *enchiridion cap. 14: honor exhibitus sanctis exhibetur Deo.* Vgl. Tewtsche Theol. S. 588.

4) **Eck**, *enchir. cap. 14: unus est mediator redemptionis, Jesus Christus, quia ille solus redemit genus humanum.* Die Heiligen sind *mediatores intercessionis.*

5) Gegen diese Verwendungen der Stelle vgl. **Bugenhagen**, *in Hiob annotationes p. 8a: sanctorum invocationem, ut hodie jactatur, hic probare non licet. Tum sancti non erant in coelo, nisi angelos cogites.*

len besagen dasselbe; und wenn schon die Christen auf Erden, noch mit dem Leibe beschwert, erfolgreich für einander bitten können und sollen, wie vielmehr die vollendeten Seligen? Ja, wir armen Menschen bedürfen ihrer Vermittelung und Fürsprache. Absalon, schon seinem Vater versöhnt, harrte doch noch zwei Jahre, ehe er seines Vaters Angesicht sah; so stellt sich auch der mit Gott versöhnte Sünder nicht sogleich selbst Gotte dar, sondern durch Fürsprecher und Vertreter. Wohl konnte uns Gott ohne alle Fürbitte selig machen wegen des Verdienstes und Gebetes Christi; aber er will Ordnung halten, dass zu ihm der Mensch als unterste Creatur komme durch Mittel der obern und bessern Creaturen. Denn Gott ist das höchste und schärfste Feuer, dass wir als ungeschickte Leute billig fürchten, vor seinem göttlichen Angesicht zu erscheinen und nicht zergehen wie ein Wachs bei dem Feuer. Denn wie ein Wachs zergeht bei dem Feuer, also werden verloren die Sünder vor Gottes Angesicht. Deshalb suchen wir Mittler, die vor göttlichem Anblick bestehen; und wiewohl Christus allein Mittler ist, will uns doch noth sein, durch niedere Mittel zu ihm als zu unserem strengen Richter zu kommen [1]).

Die Lehre von den Heiligen war durchweg Anreizung zur Selbstrechtfertigung durch das Verherrlichen ihrer zum Nachahmen reizenden Erfolge. In den Heiligen hatte man die vollendeten Muster der eigenen, zu erstrebenden Rechtbeschaffenheit, und zugleich diejenigen, welche den Mangel dieser letzteren mit ihrem Ueberflusse ausfüllten. Dazu glaubte man

---

Sanctos absolute ego nescio in scripturis pro angelis poni, sed pro sanctis hominibus. Sancti in scripturis dicuntur justi sive credentes in terris.

1) Tewtsche Theol. S. 584; *Eck, enchir. cap. 14: fatemur petendum in nomine Jesu cum fiducia; at illa non excludunt sanctos, quia et per sanctos velut membra, petimus in nomine Jesu, eorum capitis. Et licet Deus sit optimus, misericordissimus, tamen est ordinatissimus, disponit omnia suaviter et inferiora per media ducit ad superiora. Accedamus fontem gratiae et patrem misericordiarum; at commodius faciemus illud per sanctos; quia Deus noster ignis consumens est, merito timemus, ne pereamus a facie ejus, sicut fluit cera a facie ignis; ob hoc mediatores quaerimus et intercessores. — Si vivi orant pro invicem, cur etiam beati mortui hoc non facerent, qui sunt in caritate perfectiores et apud Deum potentiores et mente puriores. Aut ergo sancti non orant pro nobis sicut vivi, quia est res eis indigna: itaque non conveniet Christo; aut quia res tantae excellentiae, quae soli et non aliis conveniet: ergo non convenit viatoribus.*

sie, die Menschen, sich menschlich nahe zu fühlen, so dass man mit vollem Vertrauen und ohne Furcht an sie sich wenden dürfe. Sie traten somit gerade als Mittler vollständig an die Stelle Christi, und bei der Grösse dessen, was man von ihnen erwartete, ist es nur natürlich, dass man ihrer nicht blos gedachte, sondern zu ihnen betete und ihnen eine Verehrung erwies, die der Christo gezollten völlig gleich kam. Sie galten der Masse des Christenvolkes mehr als Christus, in welchem man den Gott, den strengen Richter, fürchtete [1]; und im letzten Grunde verherrlichte in ihnen, vorzüglich in der Maria, die Kirche sich selbst.

Wie alle römischen Christen war auch Luther anfänglich ganz im Heiligendienste befangen. »Es ist mir selber aus der Maassen sauer geworden, dass ich mich von den Heiligen gerissen habe; denn ich über alle Maasse tief darinnen gesteckt und ersoffen gewest bin« [2]. Früh erkannte er die vielen damit verbundenen Misbräuche, aber die Verehrung der Heiligen selbst wollte er darum nicht aufgeben [3]. Als man ihm bald nach Ausbruch des Streites nachsagte, er rede schimpflich von der lieben Heiligen Fürbitte, erklärte er öffentlich: »von der lieben Heiligen Fürbitte sag ich und halt fest mit der ganzen Christenheit, dass man die lieben Heiligen ehren und anrufen soll. Denn wer mag doch das widerfechten, dass noch heutiges Tages sichtlich bei der lieben Heiligen Körper und Gräber Gott durch seiner Heiligen Namen Wunder thut« [4]? Er wollte nur, dass man fleissiger geistliche Nothdurft als leibliche bei ihnen suche. Uns widerstrebe noch die nach der Taufe im Fleische gebliebene Sünde, als Neigung zu Zorn, Hass, Hoffart u. s. w.; da bedürften wir nicht allein der Hülfe der Gemeinde und Christi, mit uns dawider zu fechten, »sondern auch noth ist, dass Christus und seine Heiligen für uns treten für Gott, dass uns die Sünde nicht werde gerechnet nach dem gestrengen Urtheil Gottes« [5]. Er wiederholte bald den schon früher gemachten Vorschlag, die Zahl der Heiligentage zu beschränken, vornehmlich weil so gar viel Unfug und Sünde an ihnen ge-

1) Vgl. oben S. 78—79.
2) W W. 65, 120.
3) Vgl. Einleitung 1, 55, 57 ff.
4) W W. 24, 1 im Febr. 1519.
5) W W. 27, 31, 33, zu Ende 1519. Man sieht hier, wie langsam L. sich von der römischen Kirche loslöste. Ganz denselben Gedanken entwickelte Berthold als ächt kirchlichen, Tewtsche Theol. S. 583.

trieben wurde [1]); aber die Heiligen griff er darum noch nicht schärfer an. Mehr und mehr ward er innerlich von ihnen frei; je ausschliesslicher er sein Vertrauen auf Christum setzte, um so mehr verloren sie ihm für sein Heil an Bedeutung. Als Mittler kannte er sie nicht mehr, und darum konnte er nicht mehr zu ihnen rufen; aber als Brüder in Christo, als Vorbilder im Glauben und frommen Leben, blieben sie ihm werth, und darum hielt er die, von welchen Schrift und zuverlässige Geschichte erzählte, in hohen Ehren. Auf diese naturgemässe Weise, durch die Predigt von Christo als dem alleinigen Mittler und den festen Glauben an ihn, wusste er, würden die Herzen am ehesten von dem bisherigen Aberglauben und der mit den Heiligen getriebenen Abgötterei frei werden. Deshalb war es ihm gar nicht recht, wenn man, wie z. B. 1522 in Erfurt geschah, aus der Frage, ob die Heiligen noch anzurufen seien, ein grosses Geschrei machte. »Gott — schrieb er den Erfurtern, als man ihn zu einer öffentlichen Aeusserung nöthigte [2]) — hat uns nichts wollen wissen lassen, wie ers mit den Todten mache; denn es thut ja der keine Sünde, der keinen Heiligen anruft, sondern nur fest an dem einigen Mittler Jesu Christi hält; ja ein solcher fähret sicher und ist gewiss. Warum wollt ihr denn euch von dem Sichern und Gewissen wenden und bemühen mit dem, was weder Noth noch Gebot ist. Meinet ihr, dass ihr zu wenig zu schaffen habt, wenn ihr nur des Einigen wartet, dass ihr Christum wohl lehret und lernet? — Ihr habt mehr denn übrig zu viel gewonnen, wenn man euch zulassen muss, dass kein Noth sei, Heiligen ehren, sondern überreichlich genug sei, dass man allein an Christum hange. — Wiederum ist den Andern genug zugelassen, dass man sie nicht verachtet in ihrer Schwachheit. Lasst sie die Namen der Heiligen anrufen, wenn sie ja wollen, sofern dass sie wissen und sich hüten dafür, dass sie ihre Zuversicht und Vertrauen auf keinen Heiligen stellen, denn allein auf Christum. Denn Zuversicht ist die höchste Ehre, die allein Gott gebühret als dem, der die Wahrheit selbst ist. Wir sind sicher, dass die Heiligen alle in Christo sind, sie leben oder seien todt.« Ganz dem entsprechend lehrte er selbst die Gemeinde in der Kirchenpostille [3]):

1) W W. 21, 329; vgl. Einleitung 1, 57, die dort Anm. 1 angeführte Stelle vgl. für das hier im Texte Folgende.

2) d e W. 2, 222; vgl. 203.

3) W W. 7, 71—72; vgl. 128, also in dem auf der Wartburg geschriebenen Theile.

»wir haben der Heiligen Ehre so hoch getrieben, dass wir gemeiniglich an den Heiligen hangen und nicht fort hindurch zu Gott dringen. Ich habe Sorge, dass greuliche Abgötterei hiermit einreisse, dass man die Zuversicht und Trauen auf die Heiligen stellet, die allein Gott gebührt und von den Heiligen gewartet, das allein von Gott zu gewarten ist. Und wenn nichts sonst Böses dran wäre, so ist doch das verdächtig, dass solche Heiligendienst und Ehre keinen Spruch noch Exempel der Schrift für sich hat, und zumal wider diesen Spruch Pauli Röm. 15, 6 u. dgl. streitet, die uns lehren hindurchdringen zu Gott und alles Trauen allein auf ihn stellen und allerlei von ihm allein gewarten. Denn auch Christus selbst im ganzen Evangelio uns zum Vater weiset, und auch darum kommen ist, dass wir durch ihn zum Vater kommen sollen. — Ich lass geschehen, dass Etliche der Heiligen und der Mutter Gottes Dienst recht brauchen, wiewohl das seltsam ist: so ist doch das Exempel gefährlich und nicht in die Gemeine für einen Brauch zu bringen, sondern nach Christus und aller Apostel Lehre frisch zu Gott dem Vater allein und allein durch Christum nahen. Denn es gar bald geschehen ist um den gräulichen Fall, dass man auf die Heiligen mehr denn auf Gott sich tröstet und ihren Namen und Hülfe ehe anruft denn Gott; das ist denn gar ein verkehrt unchristlich Ding, wie ich itzt besorge, die Welt voll, voll, voll Abgötterei ist. Und Gott verhänget, dass etwa solchen Heiligendienern Hülfe und Wunderzeichen widerfahren, so es doch durch den Teufel geschieht.« Er wies darauf hin, dass das Wörtlein heilig in der Schrift nur auf die Lebendigen gebraucht werde, und um Christi willen jedem Gläubigen zukomme [1]; und schaue man in die Schrift, so finde man, dass Gott fast keinen grossen Heiligen ohne Irrthum habe leben lassen; Mosen und Aaron und Mariam, David, Salomon, Ezechias und viel mehr habe er lassen straucheln, auf dass ja Niemand auf die blosen Exempel der Heiligen und Werke ohne Schrift sich verlassen sollte [2]. »Den Böhmen erklärte er, er könne sie darum nicht Ketzer schelten, dass sie weder die Mutter Gottes noch irgend einen Heiligen anriefen und ehrten, sondern allein in dem einigen Mittler Jesu Christo hiengen und sich begnügten; denn es sei von verstorbener Heiligen Fürbitte, Ehre und Anrufen nichts in der Schrift; viel-

1) W W. 8, 37.
2) W W. 28, 24 v. 1522.

mehr würde man dadurch leicht von Christo abgeführt« [1]). Er predigte von der Heiligenerhebung, der Kanonisation, die der Pabst sich vorbehalten habe, sie sei ein schändlicher Gräuel. »Wie oft wird auch hie der Teufel für einen Heiligen erhaben sein und wir die für Heilige halten, die in die Hölle gehören?« Die rechte geistliche Erhebung und Ehre der Heiligen sei leicht und gehe kurz zu, nämlich wie Paulus sage: nehmt euch der Heiligen Nothdurft an, kommt Einer dem Andern zuvor mit Ehrerbietung, ein Jeglicher achte den Anderen höher denn sich. Das heisst recht erheben die Heiligen in Gott und um Gottes Willen [2]). Von den verstorbenen Heiligen solle man also predigen, dass Gott darinnen gelobt werde, uns zu reizen, auch auf seine Güte und Gnade uns zu trösten; darnach nicht die Werke, sondern den Gehorsam darinnen zeigen [3]).

In der That bewies Luther durch sein ganzes Auftreten, wie wenig ihm daran lag, aus dieser Sache eine eigentliche Streitfrage zu machen, und wie sicher er war, durch seine Behandlung das Misbräuchliche abzustellen. Und die evangelischen Lehrer folgten ihm darin. Melanthon erwähnte die Heiligen in den nächsten Jahren fast gar nicht [4]); andere wie Oekolampad nur sehr kurz [5]); selten liess Einer ausdrücklich über diesen Gegenstand Etwas im Drucke ausgehen, wie Schwanhausen und Link [6]). Luther erklärte 1524: »Das Alles Andere vor mir haben genugsam getrieben; denn ich bisher nichts Sonderliches wider der Heiligen Ehre geschrieben habe, dazu noch in etlichen Büchlein mich beweiset, dass ichs nicht fast leugne, wie wohl ich den Namen haben muss, als hätt ichs gethan. Es sei aber geschehen, durch welche es Gott gefallen hat, so liebet mirs, will gern die Schand mit helfen tragen, ohn dass ich Andern ihr Werk nicht nehmen will, und bekenne billig, dass Gott durch Andere auch etwas wirke, dass ichs nicht allein

1) W W. 28, 415 v. 1523.

2) W W, 8, 37; 24, 249.

3) W W. 10, 237.

4) Vielleicht nur *Nova scholia in Prov. p. 7a*.

5) *Demegoriae in I ep. ad Joannem p. 23b: habemus advocatum, hoc est, ipse constitutus est a patre, ut nobis patrocinetur. Igitur nec sancti nunc pro nobis orant, et nescio, ubi scriptura canonica doceat mortuos nunc orare pro nobis; sed oraverunt fideliter, antequam hinc migrarent.* Und an einigen andern Stellen.

6) Vgl. Einleitung 1, 317 Anm. 1; 319 Anm. 4.

sei, der das Evangelium treib« [1]). Mit diesen Anderen meinte er offenbar nicht Zwingli, der auch schon, und zwar fast gleichlautend wie Luther, sich über die Heiligen hatte vernehmen lassen [2]), sondern die Humanisten mit ihrem scharfen, wirksamen Spotte, vornehmlich den Erasmus. Und diesen liess er auch später den Ruhm, an den Heiligen zu Rittern geworden zu sein, als er 1528 schrieb: »Die Heiligen anzurufen haben Andere angriffen, ehe denn ich; und mir gefället es und gläubs auch, dass allein Christus sei als unser Mittler anzurufen; das giebt die Schrift und ist gewiss. Von Heiligen anzurufen ist nichts in der Schrift, darum muss es ungewiss und nicht zu gläuben sein« [3]). Die evangelische Kirche aber, wo sie Veranlassung hatte über die Heiligen sich zu äussern, vertrat die von Luther ausgesprochenen Grundsätze. So heisst es im sächsischen Unterrichte der Visitatoren: »wiewohl nun gesagt ist, dass man etliche Feiertage halten möge und solle, so ist es doch nicht die Meinung, als sollte man der Heiligen Anrufen und Fürbitte dadurch bestätigen oder loben, denn Christus Jesus ist allein der Mittler, der uns vertritt. Die Heiligen aber werden rechtschaffen also geehrt, dass wir wissen, dass sie zum Spiegel der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit uns fürgestellet sind. Der Heiligen Ehre stehet auch darin, dass wir uns im Glauben und guten Werken üben und zunehmen, wie wir von ihnen sehen und hören, dass sie gethan haben« [4]). Und ähnlich lauten die Worte anderer gleichzeitiger Kirchenordnungen [5]). Man verwarf es, dass neben Christo noch irgend ein Helfer und Vermittler aufgestellt werde, und erklärte es für unräthlich, im Gebete an die Heiligen sich zu wenden, weil die Schrift nichts davon sage und also die zum Gebete nöthige Gewissheit und Zuversicht ganz fehle [6]).

Es hatten sich in der evangelischen Kirche feste, schrift-

---

1) W W. 24, 249.

2) *Zw. opp. 1, 268 sqq.* v. 1523. Zw. macht Luther dort den Vorwurf, nicht entschieden genug gewesen zu sein.

3) W W. 30. 371.

4) Richter, evang. K.OO. 1, 94.

5) Richter a. a. O. 1, 53 im brandenburg-ansbacher Abschied; dazu vgl. Engelhardt, Ehrengedächtnis S. 116, 148 ff.; Richter 1, 44 in d. K. O. v. Hall; 1, 114 in der braunschweigischen K.O.

6) Luther schrieb in Koburg während des Reichstags, aber nach Abfassung des Bekenntnisses, von der Fürbitte der Heiligen, W W. 65, 119 ff.

gemässe Grundsätze gebildet, nach welchen bei aller Freiheit im Einzelnen die Frage von den Heiligen zu behandeln sei und eben sie waren es, denen Melanthon im Bekenntnisse den rechten Ausdruck gab. Wenn er dabei voranstellte, wieweit man auch in der evangelischen Kirche der Heiligen ehrend gedenke, so geschah das wieder zu dem bekannten Unionszwecke [1]).

Der Schluss der ersten Abtheilung.

In der Vorrede hatte man sich auf den vom Kaiser angedeuteten Standpunct gestellt, dass man den Römischen als eine Partei, die das gleiche Recht in Anspruch nehme, gegenübertrat. Jetzt, nachdem sie das Wesentliche ihrer Lehre dargelegt hatten, konnten die Evangelischen noch einen Schritt weiter gehen und nicht nur die voreiligen Verketzerer, bei denen man hier vorzüglich an Eck dachte [2]), kräftig abweisen, sondern es aussprechen, dass sie selbst die in Wahrheit berechtigte Partei seien, weil ihre Lehre dem reinen göttlichen Worte und der christlichen Wahrheit gemäss sei und auch mit der der alten Kirche stimme. Wir werden sagen müssen, dass man zu weit gieng, wenn man im Einklang auch mit der römischen Kirche, »soviel aus der Väter Schrift zu vermerken,« zu stehen behauptete, obschon damals, wo das tridentinische Concil der unwahren Lehre noch nicht das kirchliche Siegel aufgedrückt hatte, die Unterscheidung zwischen der Lehre der römischen Kirche und der mittelalterlichen Schule formell noch berechtigt war. Aber wichtig bleibt uns hier ein Doppeltes. Einmal das Bewusstsein des geschichtlichen Zusammenhanges, das treue Anknüpfen an die wahre Geschichte der Kirche in der Vergangenheit. Und dann die Berufung auf die heilige Schrift als das Letztentscheidende, die uns schon in der Vorrede begegnet ist [3]). Unter die Lehrartikel war diese Stellung, welche man der Schrift gab, nicht aufgenommen, aber sie alle waren davon

1) Warum hier besonders der Türkenkrieg erwähnt wird, von dem in der Vorarbeit noch keine Rede war, ist oben S. 13 erklärt; vgl. Einleitung 1, 515.

2) Vgl. ob. S. 11.

3) Vgl. ob. S. 13.

als von etwas Selbstverständlichem beherrscht; und als selbstverständlich erwähnte man hier am Schlusse, dass man nur deswegen zu dieser Lehre sich bekenne, weil sie der Schrift gemäss sei. Man kann also nicht sagen, dass unser Bekenntnis den Grundsatz von dem entscheidenden Ansehen der Schrift vernachlässige. Die stillschweigende, aber durchgehends als selbstverständlich behandelte Voraussetzung, dass der Schrift allein das höchste Urtheil zustehe, bekundet eine grössere Gewissheit und höhere Werthschätzung davon, als wenn es erst ausdrücklich gelehrt wäre. Aus beidem aber, zuerst aus dem Fussen in der Schrift und dann aus dem Anschlusse an die rechte kirchliche Vergangenheit, erwuchs den Bekennern das hohe freudige Bewusstsein, dass die Kirche, welche also lehre, wie sie eben bekannt hatten, in der Gegenwart die wahrste Erscheinungsform der Gemeinde der Gläubigen sei, und dass in ihr, die von Irrthümern zur Rechten und zur Linken sich frei gemacht hatte, die Geschichte der Kirche nach langer Verirrung ihre wahre und Gottgewollte Fortsetzung finde.

Zweite Abtheilung.

Artikel, von welchen Zwiespalt ist, da erzählet werden die Misbräuch, so geändert sind.

Von den Evangelischen war die Uebereinstimmung ihrer Lehre mit der Schrift und der der alten Kirche erwiesen. Nun war ihnen aber auch vorzüglich vorgeworfen, dass sie in Bezug auf äusseres kirchliches Leben, auf gottesdienstliche Ordnung und kirchliche Verfassung sich absonderten und also die Einheit der Kirche störten. Dem gegenüber hatten sie, schon um ihres eigenen Bekenntnisses willen, nachzuweisen, dass diese Abweichungen Gewissens halber nothwendig seien. Sie mussten zeigen, dass das von ihnen Verworfene mit der Schrift in Widerspruch stehe und sie also zu solchen Aenderungen »gedrungen« seien. Damit war dann auch gegeben, dass das Abzuthuende eine Neuerung sei, und dass also die kirchliche Einheit nicht durch die Aenderung, sondern durch das Festhalten an dem Misbräuchlichen gestört werde.

XXII. Von beider Gestalt des Sacraments.

Als ein besonderes Vergehen ward es den Evangelischen angerechnet, dass sie beim Sacramente des Abendmahls auch den Laien den Kelch reichten; denn die Lehre von der Kelchentziehung hatte für die römische Kirche eine grosse Bedeutung

gewonnen. Sie stand ihr, wie Schatzgeier sagt [1]), in engster Verbindung mit der Lehre vom Opfer und vom Priesterthume des neuen Testamentes.

Nur der Priester, welcher für die ganze Gemeinde Gotte das Opfer der Messe darbringt, empfängt die beiden Gestalten des Brodes und des Weines; dagegen sämmtliche das Sacrament Feiernde erhalten, selbst wenn sie Priester und Kirchenfürsten bis zum Pabste hinauf sind, nur die Eine Gestalt des Brodes. So hat es die Kirche jetzt beschlossen und festgestellt und dem sollen alle Christen gehorchen, zumal sie dadurch nichts entbehren, denn unter jeder Gestalt ist der ganze Christus [2]), und geistig geniessen alle Feiernden auch noch das Blut des Herrn, wenn der Priester anstatt der Kirche jede Gestalt besonders geniesst und sie sich durch herzliche Andacht dessen theilhaftig machen [3]). Allerdings ist dieser Gebrauch erst in der neuern Zeit zu einem gesetzlichen erhoben. Als Ketzer die beiden Gestalten als nothwendig verlangten, wies die Kirche auf dem Kostnitzer Concile durch den Beschluss des Gegentheiligen dies kräftig zurück [4]), und bedrohte die Uebertreter mit dem Banne. Und sie hatte zu dieser Verfügung ein gutes Recht. Christus hat nämlich nirgends den Genuss unter beiden Gestalten geboten, und die Kirche später ebenso wenig [5]). Zwar beruft man sich dafür auf ein Decret des Pabstes Gelasius, aber irrig; denn er verbietet dort nicht den Laien, sondern den opfernden Priestern, die sich aus Misverstand des Kelches in der Messe enthalten hatten, den Genuss blos unter einer Gestalt [6]). Wohl

1) *Scrutinium div. script.* beginnt er den *conatus VIII* mit den Worten: *duobus praemissis conatibus appendix quidam lapis non sine pondere jungitur ex latere: communio videlicet sub utraque specie.*

2) Vgl. ob. S. 281.

3) Tewtsche Theol. S. 485; *Eck, enchir. cap. 9.*

4) *Roffensis, assert. luth. conf. p. 237; Eck, enchir. cap. 9;* auch die Confutatoren bei *Chytraeus l. l. p. 189.*

5) Tewtsche Theol. S. 489; *Chytraeus l. l. p. 190; Schatzgeier, scrutinium p. 113a.*

6) So Tewtsche Theol. S. 489. Das Decret bei *Richter, corp. jur. canon. 1, 1151: Gelasius papa Majorico et Joanni episcopis. Comperimus autem, quod quidam sumta tantummodo corporis sacri portione a calice sacri cruoris abstineant. Qui proculdubio (quoniam nescio qua superstitione docentur obstringi) aut integra sacramenta percipiant aut ab integris arceantur, quia divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire.* Gelasius 492—496. Darnach wäre die Berufung der Evangelischen auf dies Decret nicht richtig.

ist von Christo die Messe unter beiden Gestalten eingesetzt worden, aber rechtverstanden nur die Messe, die Gedächtnisfeier seines heiligen Selbstopfers, nicht das Sacrament. An jenem heiligen Abende gab er allen seinen Jüngern Brod und Wein; aber es war auch Niemand anwesend als die Apostel, und diese hatte er eben zuvor zu Priestern geweiht, oder vielmehr zu Halbpriestern, denn die Schlüsselgewalt, die Macht über den mystischen Leib des Herrn, hatten sie noch nicht empfangen [1]). Er machte sie zu Priestern, als er ihnen nach der Fusswaschung die Gewalt verlieh, die Elemente in seinen Leib und sein Blut zu wandeln [2]). Dabei speisete er sie natürlich mit beidem; und zum Gedächtnisse dessen giebt die Kirche auch heute noch den Bischöfen bei ihrer Weihe beide Gestalten. So kann man aus der Einsetzungsfeier nichts zu Gunsten des Laienkelches schliessen. Christus hat aber ausser diesem Einen Male den Kelch nie ausgetheilt, sondern hat gesagt, er werde fortan vom Gewächse des Weinstocks nicht mehr trinken, bis er es von neuem mit ihnen trinken werde in seines Vaters Reich. Das ist vom Sacramente des Kelches zu verstehen. Dagegen hat er den Seinen das Sacrament des Brodes nachher noch oft genug gereicht und nennt sich selbst auch nur das Brod des ewigen Lebens. Ohne Brod kann der Mensch nicht leben, wohl aber ohne Wein; so ist auch zum geistlichen Leben nur das Himmelsbrod nöthig. Ebenso wird in der apostolischen Kirche vielfach vom Brodbrechen geredet, während vom Kelche keine Meldung geschieht. Dabei lässt sich wohl nicht leugnen, dass in der alten Kirche auch der Genuss unter beiden Gestalten vorkam, aber doch nicht als ein allgemeiner Gebrauch [3]). Die ältesten Väter bezeugen schon die jetzige Sitte der Kirche. Man mochte denn in der ersten Zeit mancher Orten darüber im Ungewissen sein, ob die Gläubigen unter dem Brode auch den ganzen Christus erhielten, und um gewiss zu gehen, gab man ihnen auch den Kelch. Aber die Kirche hat vermöge der Einwohnung des heil. Geistes die Macht, die

---

1) Vgl. ob. S. 367.

2) Tewtsche Theol. S. 486; *Roffensis l. l. p. 236; Schatzgeier, scrutinium p. 110b.*

3) *Eck, enchir. cap. 9: fatemur hunc usum fuisse in primitiva ecclesia, nec tamen universalis fuit usus. Chytraeus l. l. p. 190; nunquam fuit ille mos per totam ecclesiam.* Bei *Schatzgeier l. l. p. 105a* heisst es: *nostrae occidentalis ecclesiae usus longaevus est et consuetudo, non facile repulsam passura.*

Schrift auszulegen, Unklarheiten aufzuhellen, Zweifel zu entscheiden. Wie weit in der Hinsicht ihre Macht gehe, hat sie besonders beim Sacramente der Taufe gezeigt; denn obwohl Christus, und zwar in seinen letzten bedeutungsvollen Worten, die Taufe eingesetzt hat mit der Formel: im Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes, so hat doch die Kirche das geändert und im Namen Christi taufen lassen. Die Taufe aber ist ein viel nothwendigeres Sacrament als das Abendmahl. So kann also Niemand bestreiten, dass die Kirche die Befugnis hatte, jene Sitte der Kelchentziehung einzuführen. Und was durch Walten des heil. Geistes kirchliche Sitte geworden war, ward dann auf dem vom heil. Geiste geleiteten Concile in Kostnitz zum kirchlichen Gesetze erhoben [1]). Wie die Kirche aber zu ihrem Thun volles Recht hatte, so fehlte es ihr auch an guten Gründen nicht, Gründen, die theils im Wesen der Sache, theils in äusseren Verhältnissen liegen [2]). In dieser Weise ist

1) *Schatzgeier*, der die Schwierigkeit, die römische Lehre gegen ernste Angriffe zu vertheidigen wohl fühlte, schloss seine Darlegung *p. 113a*: mit den Sätzen: *1) communio sub utraque specie, quia conformis est primariae institutioni Christi usuique ecclesiae primaevae, de se non est illicita. 2) Sub una specie, videlicet panis, communio usitata in ecclesia non est tanquam evangelicis praeceptis contraria repudianda. Stabilitur per hoc, quod prior, sub utraque scilicet specie, non est a salvatore praeceptorie imposita. 3) Communio sub utraque non est contra ecclesiae usum practicanda, sive generali et nova ecclesiae constitutione.* Soweit wie er gieng aber auch keiner der Anderen den Evangelischen entgegen. *Nicolaus Cusanus* versuchte in einem Briefe an die Böhmen das hohe Alter der Kelchentziehung zu beweisen: *opp. Nicolai de Cusa, edit. a. 1514, II, Bb 3.*

2) *Eck, enchir. cap. 9* fasste diese Gründe zusammen: *1) quia pensata multitudine populi, ubi sunt senes, juvenes, debiles, si non adhiberent debitam cautionem, fieret injuria sacramento per effusionem liquidi. 2) in tanta multitudine quo vase commode contineretur sacramentum vini et sine effusione promeretur? 3) non facile sacramentum vini conservari posset pro infirmis, quia acescit, putrescit movens nauseam vel vomitum sumentibus. 4) sine periculo effusionis non facile posset deferri de loco in locum pro infirmis. 5) contingeret alioquin sacramento dignissimo summam fieri irreverentiam. 6) rem miraculis testatam refert Alexander de Hales, quod quum religiosi instarent pro sumptione sub utraque specie, dum sacerdos esset in actione sacramenti, apparuit patena plena sanguine; quod videntes religiosi obstupuerunt, quo signo petitio eorumque cessavit. Porro credendum est a primitiva ecclesia incepisse laicos communicare sub altera specie, et quod sit unum, quod veniat ex traditione apostolorum, quia initium hujus monstrare nemo potest.*

das geworden, worauf schon das alte Testament klar genug geweissagt hat. Heisst es doch 1 Sam. 2, 36: »wer übrig ist von deinem Hause, der wird kommen und vor jenem niederfallen um einen silbernen Pfennig und Stück Brods und wird sagen: Lieber, lass mich zu Einem Priestertheil, dass ich einen Bissen Brods esse.« Da zeigt die Schrift deutlich, dass Elis Nachkommen, selbst des Priesterthums beraubt, nur um Einen priesterlichen Theil, um ein Stück Brods, bitten werden. Und so sollen auch unsere Laien an Einem Priestertheile, an der Einen Gestalt, sich genügen lassen [1]).

Aus diesen letzten Worten geht am Augenscheinlichsten hervor, wie die Kelchentziehung, im engsten Zusammenhange mit der Wandelungs- und Messòpferlehre entstanden, vornehmlich zur Verherrlichung des Priesterstandes diente. Ohne die Absonderung des Priesterstandes war sie gar nicht haltbar; diese lag bei allen Beweisführungen der römischen Theologen als sichere Voraussetzung zu Grunde und Fischer von Rochester sah sich gemüssigt, bei Vertheidigung der Kelchentziehung eigens Luthers Lehre vom allgemeinen Priesterthume anzugreifen [2]). Im Leben war aus Irrthümern der Misbrauch entstanden, die verirrte Kirche hatte ihn gebilligt, und der in den Dienst dieser Kirche geknechteten Wissenschaft war die Aufgabe zugefallen, ihn zu begründen und als Wahrheit zu erweisen.

Es ist bekannt, dass Luther die Wandelungslehre erst spät angriff; und ähnlich gieng es mit der Kelchentziehung. Was ihn an der römischen Sacramentslehre stiess, war etwas ganz anderes. Er sah in der Kelchentziehung vorläufig nur eine kirchliche Ordnung, die er zwar nicht ganz billigte, die er aber doch als gehorsamer Sohn der Kirche nicht stören wollte, weil sie seinem Gewissen keinen Zwang auferlegte. In diesem Sinne schrieb er 1519, es sei nicht nöthig, dass man das Sacrament beider Gestalt dem Volke gebe, wie vor Zeiten; es genüge ja schon des Glaubens Begierde; aber es scheine ihm gut, dass die Kirche in einem allgemeinem Concile wieder ver-

---

1) *Eck, enchir. cap. 9;* die Confutatoren bei *Chytraeus, l. l. p. 189.*

2) ***Roffensis** assert. luth. conf. p. 236: istud erroris tui causa fuit, Luthere, quod nihil interesse putas inter sacerdotem et plebem, sed omnes tibi sacerdotes sunt, quicunque facti sunt Christiani; etc.* Vgl. auch **Werner**, Gesch. d. polemischen und apolog. Literatur 4, 115.

ordne, allen Menschen beide Gestalten zu geben wie den Priestern. Denn das Sacrament bedeute eine ganze Vereinigung und ungetheilte Gemeinschaft der Heiligen, und die werde übel und unpassend nur durch Einen Theil des Sacramentes angezeigt. Auch dürfe man die Gefahr nicht so sehr fürchten, denn das Volk gehe selten zu diesem Sacramente und Christus, der die Gefahr wohl vorhergesehen, habe doch beide Gestalten eingesetzt [1]).

Diese Aeusserung zog ihm einen Schwarm von Gegnern zu. Man sah in seinen Worten eine Begünstigung böhmischer Ketzerei und verbot den Sermon, in welchem sie standen. Das veranlasste ihn zu einer maassvollen Erklärung. Er schützte noch den römischen Standpunct wider die Böhmen, und hielt dafür, dass nur »von etlichen Ungelehrten« es Ketzerei gescholten werde, wenn die Böhmen beide Gestalten austheilten; denn Christus habe das Sacrament doch in beiden Gestalten eingesetzt und die ganze Kirche in aller Welt es lange so gebraucht. Aber nöthig sei es allerdings nicht, »dieweil Christus nicht geboten habe, das Sacrament zu geniessen Jedermann, so möge wohl nicht allein Eine, sondern keine empfangen werden« [2]). Er erklärte ausdrücklich, es gefalle ihm wohl, wenn ein Bischof im Namen der Kirche gebiete und lehre, man solle Einer Gestalt sich benügen lassen, und festiglich glauben, Christus sei nicht stücklich, sondern ganz und gänzlich unter einer jeglichen Gestalt des Sacramentes; das glaube er auch [3]). Soweit gieng er im Gehorsam gegen die kirchliche Ordnung, und wir müssen, um dies zu verstehen, uns dessen erinnern, dass er damals auf den wirklichen Genuss des Sacramentes kein so sonderliches Gewicht legte, sondern Alles dem Glauben zuschrieb. Aber er wollte nun auch nicht, dass man aus der Ordnung ein nothwendiges, die Gewissen bindendes Gesetz mache. Sowie dies geschah, erhob er sich. »Man spricht: der Pabst habs Macht zu thun; ich sag es sei erdichtet; er hat sein nicht ein Haarbreit Macht, was Christus gemacht hat, zu wandeln; und was er drinnen wandelt, das thut er als ein Tyrann und Widerchrist; will hören, wie sie es wollen bewähren. Nicht dass ich darum wollte einen Aufruhr anheben, denn mir an dem Wort mehr Macht liegt, denn an dem Zeichen; sondern dass

---

1) W W. 27, 28 ff. v. 1519; dazu Einleitung I, 153.
2) W W. 27, 72, zu Anfang 1520; S. 73: »wir Romischen.«
3) W W. 27, 81; vgl. dazu 21, 342.

ich den Frevel nicht leiden kann, dass sie nicht allein uns Unrecht thun, sondern wollen Recht dazu haben« [1]. Gerade der Widerspruch der Gegner, bei dem sie sich auf die Befugnis der Kirche und des Pabstes beriefen und die Schrift auf arge Weise mishandelten, trieb Luther dazu, auch in dieser Frage eine klare und entschiedene Stellung zu nehmen. Mit vollem Bewusstsein von dem Fortschritte, den er machte, sprach er es aus, jetzt wolle er beweisen, dass alle die gottlos seien, welche den Laien den Kelch verweigerten [2]. Die Schrift — entwickelte er — enthält klare Stellen, welche Alles entscheiden. Matthäus, Marcus und Lukas stimmen darin überein, dass Christus allen seinen Jüngern das ganze Sacrament gegeben habe. Dazu berichtet Matthäus, dass Christus nicht vom Brode gesagt habe, alle sollten davon essen, sondern vom Kelche, alle sollten daraus trinken; und Marcus sagt nicht: alle assen, sondern alle tranken davon. Es ist, als ob der heil. Geist diesen Streit vorhergesehen und im Voraus ihn habe entscheiden wollen. Jenes »alle« auf die Priester zu beschränken ist reine Willkür. Wir haben also hier schon einen klaren Ausspruch des Herrn, an welchem auch ein Engel vom Himmel nichts ändern darf. Noch zwingender ist das Wort Christi: dies ist mein Blut, das für euch und für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Hier sieht man auf das Deutlichste, dass das Blut allen denen gegeben werden soll, für deren Sünden es vergossen ist. Wer wagte aber zu sagen, es sei für die Laien nicht vergossen? Und endlich schliesst Paulus allen Gegnern den Mund, indem er 1 Cor. 11 sagt: ich habe es vom Herrn empfangen, was ich euch gegeben habe. Das kann man nicht so auslegen, dass er nur den Corinthern für besondere Verhältnisse etwas erlauben wolle. Die Schrift heisst, auch den Laien den Kelch zu geben; die alte Kirche hat es gethan; Griechen, Böhmen und Andere thun es noch: also diejenigen stören die Einheit der Kirche, welche neuernd die Kelchentziehung eingeführt haben und sie nun gar zum Gesetze machen [3].

1) W W. 27, 168, v. 1520.

2) *Praeludium de capt. babyl. 1520, opp. ed. Jen. 2, 274b: dum illi murmurant, a me laudari utriusque speciei communionem, ego procedam et jam conabor ostendere, omnes esse impios, qui utriusque speciei communionem laicis denegant.*

3) *l. l. p. 276b: concludo itaque, negare utramque speciem laicis esse impium et tyrannicum, nec in manu ullius angeli, nedum papae et concilii cujusque.*

Damit war die Frage grundsätzlich entschieden; die Schrift war wieder über die Kirche gestellt und die nur durch das Ansehn der Kirche zu vertheidigende schriftwidrige Ueberlieferung fiel. Je unbeugsamer Luther aber hier auftrat, um so rücksichtsvoller sprach er sich über die Durchführung der von ihm gelehrten Wahrheit aus. »Ich will nicht, dass man den Kelch an sich reisse, als seien wir durch ein göttliches Gebot dazu genöthigt; sondern ich unterrichte die Gewissen dahin, dass jeder die römische Tyrannei ertragen könne, im Bewusstsein, ihm sei seiner Sünden wegen gewaltsam sein Recht am Sacramente geraubt. Nur das verlange ich, dass Niemand die römische Tyrannei rechtfertige. Nicht zustimmen sollen wir ihr, sondern sie verabscheuen und nicht anders ertragen, als wenn wir Gefangene des Türken wären, unter dem wir das Sacrament in gar keiner Gestalt geniessen könnten« [1]). Das war der Standpunkt, den er jetzt festhielt und auch in deutschen Schriften allem Volke anrieth«. Es wäre gut, dass nicht allein in einem gemeinen Concilio, sondern ein jeglicher Bischof in seinem Bisthume wiederum ordnete, beide Gestalten und das ganze Sacrament den Laien zu geben, und folgte also dem Evangelio ohne des Pabstes Dank. — Wo aber das nicht sein mag, rathe ich einem jeglichen Christenlaien, dass er gedenke, wie sein Herr Christus beide Gestalten in seinem Sacrament gesetzt, und demnach sie alle beide im Herzen begehre und glaube; und also das heil. Sacrament halb leiblich, halb geistlich empfahe, dieweil diese fährliche Zeit des Endchrists nichts weiter zulässet. Er klage auch Gotte, dass wir um unser Sünde willen beraubt seien unsers eigen Gutes und Sacraments, das uns Christus geben und sein Widerchrist genommen hat. Denn so Jemand verachtet, beide Gestalt zum wenigsten begehren, der ist kein Christ« [2]).

So sollte Glaube und Liebe zugleich walten, der Glaube fest bei den Worten der Schrift bleiben und gegen alle Verdrehung derselben Zeugnis ablegen, die Liebe die Ordnung be-

1) *ibid.: non peccant in Christum, qui una specie utuntur, quum Christus non praeceperit ulla uti, sed arbitrio cujuslibet reliquit, dicens: quotiescunque haec feceritis, in mei memoriam facietis. Sed illi peccant, qui hoc arbitrio volentibus uti prohibent utramque dari,* Vgl. W W. 24, 112.

2) W W. 24, 106 ff. v. 1520, wo die Schriftstellen noch eingehender besprochen werden mit besonderer Verwerthung von 1 Cor. 11; *opp. ed. Jen. 2, 319b.*

wahren und mit den Schwachen Geduld haben. Sehr scharf wies Luther 1522 den König von England zurück, der den römischen Brauch hatte zu vertheidigen und als nothwendig, weil von der Kirche geboten, zu erweisen gesucht« [1]). Aber ebenso entschieden misbilligte er es, dass Carlstadt in einseitigem Vorgehen die alte Ordnung unter Unruhen abgeschafft und eine neue als Gesetz hatte einführen wollen [2]). Wer das Sacrament unter beiden Gestalten empfangen hat, soll sich kein Gewissen machen, als habe er damit Unrecht gethan, sondern selbst auf Gefahr seines Lebens hin bekennen, dass dies die rechte Feier des Abendmahls sei [3]). Aber warum führt man denn dies nicht ein? Antwort: »es ist mir nicht lieb, dass es nicht angehet; aber mein Klag ist, dass es nicht kann angehen.« Es fehlet an Leuten, die dazu tauglich sind, dass sie es anfahen und treiben. Der gemeine Mann ist durch päbstliche Tyrannei und Gesetz im Gewissen so hart verstrickt und geschwächt am Glauben, dass ers nicht kann so plötzlich fahren lassen und sein Gewissen festigen, dass des Pabstes Ding unrecht und dieser Brauch recht und evangelisch sei. Solche Leute darf man nicht zum Genusse des Sacramentes unter beiden Gestalten treiben; sie würden ihr Gewissen verletzen, während sie andererseits doch auch durch Theilnahme am päbstlichen Gebrauche Unrecht begehen. Wie soll ihm denn werden? Was soll man thun? Antwort: »Böttcher müssen wir zuerst werden und neue Fässer machen, ehe die Weinerndte angehet und der Most gefasset werde. Die alten müssen beiseite gethan werden, d. i. man muss stark und viel predigen wider des Pabsts Gesetz von Einer Gestalt und wohl treiben die evangelische Einsetzung Christi von beider Gestalt; aber indess das Volk abweisen von dem ganzen Sacrament, es sei Einer oder beider Gestalt, und nicht hiezu treiben, weder auf Ostern noch auf Pfingsten, und also die Ordnung des Pabstes fallen lassen also lange, bis die Leute genugsam verständigt, ohne Leben und Reizen, sondern aus eigenem Gewissen getrieben von ihnen selbst kommen, und darnach ringen und dringen, dass ihnen das Sacrament geben werde.« Sind solche da, die das Sacrament unter beiden Gestalten begehren, so gebe man es ihnen vorläufig an besonderen

1) *opp. ed. Jen. 2, 554^b sqq.*, wo er seine 7 schon früher gegen die Kelchentziehung aufgestellten Gründe wiederholte.

2) W W. 28, 238.

3) W W. 28, 295, 299 ff.

Altären und nicht gleichzeitig mit den Schwachen, bis die ganze Gemeinde durch das Evangelium frei und im Gewissen fest geworden ist.

So hielt man es damals in Wittenberg und erreichte bald das erwünschte Ziel [1]. Melanthon stimmte Luther willig bei und Bugenhagen half ihm, die Gemeinde auf die Einführung der alten Ordnung vorzubereiten [2]. Schon 1523 konnte man, weil genug gepredigt und auf die Schwachen Rücksicht genommen sei, die Austheilung unter beiden Gestalten als Ordnung einführen [3], und an andern Orten folgte man nach und nach, wenn schon wohl nicht überall mit gleicher Schonung. Die evangelischen Kirchenordnungen zeigen alle die Voraussetzung, dass der ursprüngliche Sacramentsbrauch wieder der allgemein übliche sei. Um so weniger konnten die Bekenner zurückgehen oder auch nur in etwas weichen [4]. Sie mussten in diesem Puncte das herrschende Ansehen des göttlichen Wortes gegen unberechtigte Ansprüche der neuernden kirchlichen Tradition vertheidigen. Wenn sie dabei schliesslich noch die selbstverständlich bei ihnen gefallenen [5] Processionen erwähnten, so geschah es nur, weil sie kurz vorher den Kaiser durch Verweigerung ihrer Theilnahme an einer solchen gestossen hatten und nun diese Weigerung als eine nothwendige darstellen konnten [6].

---

1) *C. R. 1, 652* v. 1524; in den *Locis* hatte er die Frage nicht berührt, behandelte sie dann auch bis 1530 nicht weiter. Eberlin hatte 1520 noch gestürmt; im 10. Bundsgenossen: »Allen Menschen soll man geben unter beiden Gestalten und lege man ein Rörlein in den Kelch, dadurch man das Blut Christi trink.«

2) Vgl. Vogt, Bugenhagen S. 68 ff.

3) In der *formula missae*, Richter, evangel. K. OO. 1, 6.

4) Vgl. schon die erste wittenberger Vorarbeit bei Förstemann, Urkundenbuch 1, 93, und die koburger Bearbeitung dort 1, 74; »dise gewonheit, allein ein gestalt des Sacraments zu nemen, mag auch an sund nicht gehalten werdenn.«

5) Vgl. W W. 28, 406 v. 1523 und 31, 45 v. 1529.

6) Einleitung 1, 525.

XXIII. Vom Ehestand der Priester.

Durch die Jahrhunderte hin war in den christlichen Landen laute Klage über die Liederlichkeit der Geistlichen ertönt; man hatte die Ursache derselben zumeist in der aufgezwungenen Ehelosigkeit gesehen und deren Aufhebung verlangt; allein immer vergeblich. Gerade darein wollte die Kirche nie willigen, und als in der Reformationszeit mit guten Gründen die Berechtigung solches den Priestern auferlegten Joches bestritten ward, setzten viele Federn sich in Bewegung, um es zu vertheidigen, und die römischen Theologen zu Augsburg bezeichneten nicht den Cölibat, sondern die Aufhebung desselben, als einen verderblichen Misbrauch [1]).

Man berief sich mit Vorliebe darauf, dass schon seit undenklichen Zeiten die Ehelosigkeit der Priester in der Kirche als das Richtige angesehen sei, und nannte damit ohne Zweifel den triftigsten Grund, den man beibringen konnte. Aber man schwächte ihn gleich wieder dadurch, dass man ihn überspannte und das jetzt geltende kirchliche Gesetz in die ersten Zeiten zurückführen wollte. Dadurch ward man zu wunderlichen Erklärungen des Thatsächlichen in der alten Geschichte genöthigt. Ein ausdrückliches Schriftgebot des Cölibates konnte man nicht nennen, aber man berief sich darauf, dass Cyprian eine Offenbarung Gottes darüber empfangen habe [2]), und in ihren Institutionen sei von den Aposteln durch Worte wie daneben durch das Beispiel ihres Lebens die Ehelosigkeit der Priester angeordnet [3]). Allerdings in der Anfangszeit habe man aus Mangel an Geistlichen auch Verehelichte zum Priesterdienste zugelassen, ohne jedoch schon Geweiheten die Ehe noch zu erlauben, und der damals herrschenden Sitte folge noch die griechische Kirche. Aber durch Gottes Gnade sei die Kirche gewachsen, jener Man-

---

1) Die Confutatoren bei *Chytraeus, l. l. p. 191.* Leider sind mir nicht alle damals von päpstlichen Theologen über diesen Gegenstand verfassten Schriften zur Hand; die mir zugänglichen aber stimmen in ihren Gründen durchaus überein und gewähren schon ein genügendes Bild von der römischen Anschauung.

2) *Chytraeus l. l. p. 193: s. martyr Cyprianus testatur, sibi a domino revelatum et cum severitate injunctum, ut clericos studiose admoneret, ne cum feminis commune haberent domicilium.*

3) *Chytraeus l. l. p. 191: Eck, enchir. cap. 18.*

gel habe aufgehört und da sei durch den Pabst Siricius vor 1140 Jahren, ohne Zweifel nicht ohne Mitwirken des heil. Geistes, den Geistlichen unbedingt die Enthaltsamkeit auferlegt. Seitdem sei der Cölibat, bisher fast allgemeine Sitte, ein allgemeingültiges kirchliches Gesetz.

Diese geschichtliche Begründung konnte nur den einigermaassen befriedigen, der in der Ehelosigkeit etwas für den Priesterstand Wesentliches sah. Und dieser Zusammenhang mit der Lehre vom Priesterthume als einem vorzüglicheren, die Kirche vertretenden und mit Gott vermittelnden, Stande war auch für die römischen Theologen der vornehmste Grund. Sie sprachen ihn klar genug aus [1]; er leuchtete durch ihre ganze biblische Beweisführung hindurch. Abimelech wollte David und seinen Knaben die Schaubrode nicht geben, ehe sie nicht versichert hätten, der Weiber sich enthalten zu haben; und doch, wieviel geringer waren die Schaubrode als das geweihete Brod des Sacramentes? Die Priester des alten Bundes mussten für die Zeit ihres Dienstes von den Weibern sich ferne halten; die neutestamentlichen aber sollen immer Gott dienen, müssen sich also immer enthalten. Jene mussten gereinigt sein von allem Unflat, so oft sie haben die Brandopfer handeln wollen, damit dasselbe Opfer würdiglich geschähe. Vielmehr sollen keusch und rein, auch von allen Weibern unbefleckt, sein die Priester, so das Brod ewiger Wahrheit in ihren Händen handeln und wandeln. Erforderte schon das schattenhafte Priesterthum die Enthaltsamkeit, so selbstverständlich das wesentliche die Ehelosigkeit. Die Eheleute sollen sich nach Paulo zu Zeiten Beschränkung auferlegen, um für das Gebet sich zu rüsten; die Priester aber sollen immer beten [2]. Wie könnte der Cölibat wohl gegen das Evangelium sein, da ja der Herr selbst gerathen hat, um des Himmelsreiches willen sich zu verschneiden?

---

1) *Chytraeus l. l. p. 193: continentia sacerdotalis, quum sit a conciliis, a pontificibus praecepta et a Deo revelata, proprio voto a sacerdote promissa, non est rejicienda. Nam hanc exigit sacrificii, quod tractant, excellentia, orationis frequentia, libertas et puritas spiritus. 195: ecclesia ob excellens ministerium ecclesiasticis excellentiorem praecipit munditiem.* Tewtsche Theol. S. 451.

2) In Anführung gerade solcher Schriftstellen stimmten die römischen Theologen zusammen; vgl. *Roffensis l. l. p. 240 sqq.; Eck, enchiridion cap. 18*; Tewtsche Theol. S. 449 ff., 683 ff.; *Chytraeus l. l. p. 191 sqq.* Auch Joh. Faber von Konstanz, wie man aus den Anführungen seines Gegners J. Jonas ersieht.

Jenes Wort 1 Mos. 3: seid fruchtbar und mehret euch, hat keine Geltung mehr; es war für die Zeit, wo die Erde noch mit Menschen erfüllt werden sollte. Nun ist sie voll, ja zum Uebermaasse; jetzt soll der Himmel erfüllt werden; das Gebot hat also seine Zeit gehabt. Und man zeige nur Eine Stelle, wo den Priestern die Ehe geboten ist. Auch Pauli Wort 1 Cor. 7: ein Jeder habe sein Weib, der Hurerei wegen, erleidet keine Anwendung. Schon Hieronymus hat geantwortet, dass der Apostel nur von dem, der kein Gelübde gethan habe, rede. Und ebenso wenig jenes andere: es ist besser ehelich sein, denn brennen. Der Priester braucht nach Hieronymus keins von Beiden, sondern kann durch die Gnade Gottes enthaltsam sein, welche Gnade er durch Gebet und Kasteiung, durch Fasten und Wachen von Gott erlangt. Es ist falsch, wenn man sagt, einem Priester sei es besser zu heirathen als eine Concubine zu haben. Keins von Beiden ist gut. Wenn ein Priester gleich heirathet, sitzt er doch in der Unehe, da solche Heirath vor Gott und dem Rechte ungültig und allein eine Verachtung der christlichen Satzung ist. Der verheirathete Pfaff sollte billig mit dem Propheten bekennen: dies Weib ist nicht meine Hausfrau und ich bin nicht ihr Mann. Welcher eine Dirne bei sich hat und thut solches zu Zeiten heimlich, wenn er sich deswegen ein Gewissen macht und schämt, der bekennt doch, dass solch sein Uebertreten Unrecht sei. Aber wer ein Weib zur Ehe nimmt, will seine Bosheit mit dem Rechte decken, dadurch verachtet er die Kirche, misbraucht das Recht und verspottet beide, das Sacrament des Altars und der Ehe [1]). Die Kirche verbietet ja Niemandem die Ehe noch erklärt sie diese für unrein, sondern sieht in ihr ein Sacrament, das den Christen eine besondere Gnade bringt und deswegen von ihnen als ein sündloses Werk vollzogen werden kann [2]). Sie verlangt nur, dass die Priester der noch höheren Reinheit, der Ehelosigkeit, sich befleissigen, ohne aber Jemand zum Priesterstande zu nöthigen. Der Eintritt in diesen ist durchaus freiwillig; aber tritt Jemand ein, so soll er auch sein Gelübde und das Gesetz halten. Und man antworte nicht, das sei nicht

1) Tewtsche Theol. S. 450. *Si non caste, tamen caute!*

2) Tewtsche Theol. S. 677 ff. *Chytraeus l. l. p. 159.* Diese Lehre von der Ehe und der durch sie geschehenden sonderlichen Gnadenmittheilung steht in enger Beziehung zur Lehre vom Wesen des Menschen und der Erbsünde.

haltbar, sondern werde durch die Natur unmöglich gemacht. Auf die Weise lässt sich jedes Gesetz untergraben, und der Mensch vertraue nur der Gnade Gottes, so ist ihm Alles möglich. Dazu hat der Priester Mittel genug, um sein Fleisch zu kreuzigen, wie Arbeit, Fasten, Wachen, Bewahrung der Sinne, Bekämpfung der Leidenschaften und vor Allem anhaltendes Gebet.

Also: das eheliche Leben an sich ist ein Thun des Fleisches, daher sündlich [1]). Die Ehe unter Christen ist ein Sacrament; Gnadenkräfte werden hier mitgetheilt bei einem von Gott zu bestimmtem Zwecke geordneten Thun und so der Mangel des Fleisches gebessert. Daher ist das zu diesem Zwecke geschehende eheliche Thun der Christen ein sündloses. Ueber der Menge der Christen aber steht der Priester, der geweihete und zur Vermittelung mit Gott verordnete. Er bedarf einer höheren Reinheit und enthält sich daher ganz der Ehe. Er kann es aber, weil ihm grössere Gnade mitgetheilt und sein Geist zu erfolgreicherem Kampfe gegen das Fleisch befähigt ist.

Der Zusammenhang dieser Sätze mit den römischen Irrlehren von Fleisch und Geist, Sünde und Gnade, dem Verhältnisse des Leiblichen zum Geistigen, der Rechtfertigung durch einzelnes Thun und Aeusserlichkeiten: kurz die Grundlage der Theologie des natürlichen Menschen tritt zu deutlich hervor, als dass es einer weiteren Ausführung bedürfte.

Es hat Luther viele Mühe gekostet, aus den römisch-mönchischen Anschauungen, an welche ihn seine ganze Umgebung und seine tägliche Lebensweise erinnerte, sich völlig loszuringen. Dies zeigt sich auch in seiner Beurtheilung des Cölibates. Lange war er von der Meinung, dass die Lebensweise des Menschen ihn heiligen und rechtfertigen könnte, frei, als er noch den Gedanken aussprach, die Ehelosigkeit erleichtere die Erfüllung des Gebotes: lass dich nicht gelüsten [2]). Er

---

1) Faber von Konstanz hatte in seiner Schrift über den Cölibat sich vielfach auf heidnische Schriftsteller berufen, welche die Ehe herabsetzten und dabei Sätze vorgebracht wie: *mulier est necessarium malum, muliere nihil pejus;* vgl. *Adversus Joannem Fabrum Constantiensem Vicarium, scortationis patronum, pro conjugio sacerdotali Justi Jonae defensio. Tiguri 1523.* (E. U. B.) *C 1a*.

2) de W. 1, 267 v. 5. Mai 1519; *consilia sunt quaedam media, quibus facilius implentur praecepta, ut virgo et vidua aut caelebs facilius servat praeceptum: non concupisces, quam conjugatus, qui concupiscentiae aliquo modo cedit.*

predigte 1519: »derhalben ist der eheliche Stand nun nicht viel mehr rein und ohne Sünde und die fleischliche Anfechtung so gross und wüthend worden, dass der eheliche Stand nun hinfort gleich ein Spital der Siechen ist, auf dass sie nicht in schwerere Sünde fallen« [1]). Dabei nannte er die Ehe ein Sacrament, bezog sich bei Behandlung ihrer Güter auf die »Doctores« und sagte gegen den Schluss der Predigt: »o wahrlich, ein edler, grosser, seliger Stand, der eheliche Stand, so er recht gehalten wird. O wahrlich, ein elender, erschrecklicher, gefährlicher Stand, der eheliche Stand, so er nicht recht gehalten wird. Und wer diese Dinge bedächte, dem würde der Kitzel des Fleisches wohl vergehen, und vielleicht so schier nach dem jungfräulichen Stande als nach dem ehelichen Stande greifen.« Man versteht, dass er da kaum gegen die Priesterehelosigkeit sprechen konnte. Aber schon im nächsten Jahre stand er anders, wozu ohne Zweifel neben der Schärfung des Gegensatzes überhaupt die Erkenntnis beitrug, dass das Cölibatsgesetz eine rein menschliche Ordnung und eine kirchliche Neuerung sei. Da er nun sah, dass auch die Geistlichen die von ihnen geforderte Ehelosigkeit für ein göttliches Gesetz erachteten und sich dadurch in ihrem Gewissen gebunden fühlten, musste er es für seine Pflicht erachten, sie durch evangelische Belehrung aus der Gewissensnoth zu befreien. In derselben Schrift, in welcher er zeigte, dass der Priesterstand kein besonderer und nicht ein mit höherer Heiligkeit verbundener Stand sei, sprach er der Ehe den Charakter des Sacramentes ab [2]). Und gleichzeitig erklärte er »um sein Gewissen zu erretten« vor allem Volke Deutschlands: »dass nach Christi und der Apostel Einsetzen eine jegliche Stadt einen Pfarrer oder Bischof soll haben, wie klärlich Paulus schreibt Titus 1, 6, und derselbige Pfarrer nicht gedrungen, ohne ehelich Weib zu leben, sondern möge eines haben, wie St. Paulus schreibt 1 Tim. 3, 2 und Tit. 1, 6 und spricht: es soll ein Bischof sein ein Mann, der unsträflich sei, und nur Eines ehelichen Weibes Gemahl, welches Kinder gehorsam und züchtig seien« [3]). Diese Stellen entschieden ihm, dass die Schrift den Geistlichen die Ehe freistelle, dass also das Vorgeben, der Cölibat habe als göttliche Ordnung zu gelten, ein unchristliches sei. Er musste in dem

1) W W. 16, 160 ff.
2) *opp. ed. Jen. 2, 294a sqq.* v. 1520.
3) W W. 21, 322 ff. v. 1520.

römischen Eheverbote einer Erfüllung des paulinischen Wortes 1 Tim. 4, 3 sehen: es werden kommen Lehrer, die Teufelslehre bringen und verbieten, ehelich zu werden. Ihn entsetzte der unendliche Jammer, den dies Gebot angerichtet hatte; darum rieth er, »den Pfarrern sollte durch ein christlich Concilium nachgelassen werden Freiheit, ehelich zu werden, zu vermeiden Fährlichkeit und Sünde. Denn dieweil sie Gott selbst nicht verbunden hat, so soll und mag sie Niemand verbinden, ob er gleich ein Engel vom Himmel wäre, schweig denn Pabst.« Niemand solle bei seiner Weihe dem Bischofe Keuschheit, d. h. Ehelosigkeit zu halten geloben, und wer davon im Gewissen überzeugt sei, dass er als Priester durch eheliches Leben sich nicht versündige, der nehme die, mit welcher er bisher gelebt, zum ehelichen Weibe, behalte sie und lebe sonst redlich mit ihr wie ein ehelicher Mann, unangesehen ob das der Pabst will oder nicht.

Jene paulinischen Stellen waren dem Reformator in seinem Kampfe gegen den Cölibat jetzt der Hauptbeweisgrund; sie hielt er den Gegnern immer wieder vor, mit ihnen stärkte er die angefochtenen Geistlichen [1]). Darauf gestützt konnte er sagen: »wer sonst nicht Lust hätte, ein Weib zu nehmen, sollte nur zu Leid und Trotz dem Teufel und seiner Lehre eins nehmen«; und konnte den Böhmen rathen, auch ihren Priestern die Ehe freizugeben. »Denn ob wir wohl Christen sind, so sind wir dennoch nicht besser, denn Abraham und alle Patriarchen, die ja sowohl Christen und Prediger gewesen sind als wir. Und so sie der Ehestand nicht gehindert hat, sollt er billig viel weniger uns hindern« [2]).

Luther selbst schrieb in den nächsten Jahren nichts Eigenes über den Cölibat. Für ihn war die Sache entschieden und klar [3]). Schon begannen die Geistlichen hie und da seinem Rathe zu folgen. Und wie seine Schüler die Durchführung des von ihm Gelehrten übernahmen, so konnte er ihnen auch die Vertheidigung und Ausführung der Grundsätze, nach denen sie handelten, überlassen. Da ist es natürlich, dass unzählige Male auch die schriftliche und öffentliche Behandlung dieses Punctes

1) de W. 2, 34 v. 1. Aug. 1521; W W. 28, 192 ff. v. 1522. Doch beachte man hierbei stets, dass Luther von den in der Gemeinde stehenden Pfarrern und ihren Gehülfen redete.

2) W W. 28, 419 v. 1523.

3) Auch Melanthon schwieg fast ganz, doch vgl. aus der gefährlichsten Zeit *C. R. 1, 419 sqq.* und *846* v. 1526.

sich wiederholte [1]); die Hauptgründe aber, welche man evangelischerseits vorbrachte, waren aller Orten dieselben. Unter den Schülern, die hier Luther zur Seite traten, sind besonders Eberlin und Jonas zu nennen [2]). Doch auch minder bedeutende erhoben ihre Stimme, wie der Licentiat Klingebeil [3]), und vornehmlich solche, welche meinten ihren eigenen Eintritt in die Ehe vertheidigen zu müssen.

Man begann damit, dass Gott den Menschen zum ehelichen Leben geschaffen und bestimmt habe und dem könne sich Niemand blos nach eigenem Belieben entziehen. Ehelich werden liege so in der Natur des Menschen, wie Essen und Trinken [4]), und das Ankämpfen gegen die Natur habe die unnatürlichsten Laster zur Folge gehabt, wie die Geschichte bezeuge. Der Geistliche aber sei so gut Mensch wie alle anderen und empfange durch sein Amt kein höheres Vermögen, das ihn jener Naturordnung entnehme. Keuchheit in vollem Sinne sei das Unberührtbleiben von allem natürlichen Gelüsten; diese Keuschheit sei aber eine besondere Gabe Gottes; Niemand könne sie sich selbst beilegen. Sie Gotte geloben heisse, Gotte etwas versprechen, was man erst von ihm empfangen müsse, ohne nur entfernt zu wissen, ob man es empfangen werde. Ebenso gut könne man ihm geloben, Bischof oder Apostel zu werden. Im Allgemeinen sei gegen die Regungen der Natur von Gott die Ehe geordnet, und wer jene empfinde, erhalte damit die Weisung ehelich zu werden. Die Schrift spreche dies auf das Deutlichste aus, und während sich keine Stelle finde, an der den Geistlichen als solchen die Ehe verboten sei, gebe es andere, besonders bei Paulus, in denen auf das Bestimmteste von verehelichten Geistlichen geredet werde, und geradezu sei das Verbot der Ehe in der Schrift als ein Teufelsverbot bezeichnet. Mit der Schrift aber stimme die Geschichte. Man wisse, dass Petrus und der Evangelist Philippus Weiber gehabt hätten;

1) Man vgl. z. B. die Behandlung der Streitfrage in Franken, Engelhardt, Ehrengedächtnis S. 110, 142, 185, 194.

2) Ueber Eberlin vgl. Einleitung 1, 268 Anm. 2; 296. Ueber Jonas s. ob. S. 454. Anm. 1.

3) Von Priester Ehe des wirdigen herrn Licentiaten Steffen Klingebeyl mit einer Vorrede Mart. Luther. Wittemberg 1528. (E. U. B.) Das Schriftchen ist dem Bischof von Kammin gewidmet.

4) *Jonas l. l. p. C 1b: hoc verbum: crescite et multiplicamini, non est lex aut praeceptum, sed vivum et efficax verbum Dei, immo opus Dei, quod non desinit in natura agere et operari.*

dasselbe werde auf das Bestimmteste von hervorragenden Bischöfen wie Hilarius versichert; durch Concilienbeschlüsse sei zu wiederholten Malen den Priestern die Freiheit der Ehe gewahrt. Kurz, das Cölibatsgesetz sei eine römische Neuerung, die erst vor wenigen Jahrhunderten in Deutschland, und zwar zum Theile nur mit Gewalt, habe eingeführt werden können [1]).

Das Cölibatsgesatz erwies sich den Evangelischen als ein durch Schrift, Natur und Geschichte gerichtetes, dem sie unbedingt sich nicht unterwerfen dürften. Darum widerstanden sie allen Anforderungen der Bischöfe wie des Reichsregimentes und des Kaisers, liessen in ihren Landen den Geistlichen volle Freiheit und nahmen bei Visitationen und in Kirchenordnungen auf angemessene Besoldung Bedacht, damit nicht durch Armuth wieder ein Eheverbot eingeführt würde [2]). Die Sache war wichtig genug, um in den marburger und schwabacher Artikeln Erwähnung zu finden [3]), und bei den Vorarbeiten für das Bekenntnis behandelte man die Cölibatsfrage mit besonderer Aufmerksamkeit [4]). So lag also eine kirchlich gültige Thatsache vor, die Melanthon auszusprechen und mit allgemein anerkann-

---

1) Schon *C. R. 1, 430* berief sich Mel. auf die *monumenta historiarum ecclesiae Coloniensis, item Constantiensis ecclesiae.* Ebenso Jonas *l. l. p. D 4b.* Klingebeil *D 4b* fügt noch die Annalen der augsburgischen Kirche hinzu und giebt weitere geschichtliche Nachrichten.

2) Richter, evang. K. O O. 1, 111; vgl. Vogt, Bugenhagen S. 256.

3) Zu Marburg wenigstens nach Osianders Bericht im Art. *XIII.* »Dass auch die leer, so pfaffen ee verpeut, teufels leer sey.« *S. XV:* »Aus dem allen folgt, dass die Lehre, so den Priestern und Geistlichen die Ehe und ingemein hin Fleisch und Speise verbeut, sammt allerlei Klosterleben und Gelübde, weil man dadurch Gnade und Seligkeit sucht und meinet und nicht frei lässt, eitel verdammt und Teufels Lehre sei, wie St. Timoth. 4 nennet, so doch allein Christus der Weg zu Gnade und Seligkeit.« Cochleus hatte die Unverschämtheit in »Erclerung der Streittigen artikeln, der Conuocation zu Marpurg« *C 1a* zu schreiben: »Sie habens auch mit eigenem Leben vnd Exempel also geleret, vnd ist kein frommer Bischoff, Priester oder Münch in 1529 jaren erfunden worden in der gantzen Christenheit, der in Bischofflichem oder geistlichem Stande ein weib genohmen zu der ehe. Seyt yr keck, so zeiget vns einen an, vnd stecht vns ein aug aus mit yhme.«

4) Förstemann, Urkundenbuch 1, 94, 74; an letzterer Stelle wird zuerst die Geschichte vom Mainzer Erzbischof erwähnt. Mel. fand

ten Gründen, besonders mit Hinweis auf das über der Tradition stehende Ansehen der Schrift, zu vertheidigen hatte. Im Namen der Kirche hatte er die Erklärung auszusprechen, dass der abgenöthigte Cölibat eine widerchristliche Neuerung sei, und die Forderung aufzustellen, dass seine Wiedereinführung nicht verlangt werde. Wenn er daneben sich an die Billigkeit des Kaisers wandte und um Nachsicht bat, oder als Begründung dieser Bitte zunehmende Schwäche des menschlichen Geschlechts in diesen letzten Zeiten anführte [1]), so ist leicht ersichtlich, dass dies nur zu dem zeitgeschichtlichen Charakter des Bekenntnisses gehört.

XXIV. Von der Messe.

Seinen Höhepunct fand der römisch-kirchliche Gottesdienst im Messopfer und gerade von diesem sagten die Evangelischen, es sei ein Misbrauch, den man um keinen Preis wiederherstellen dürfe. War dieser Widerspruch gerechtfertigt?

Man unterschied in der römischen Theologie beim Abendmahle streng zwischen der Eucharistie und der Messe [2]), und legte dabei dieser letzteren bei Weitem das grössere Gewicht

---

sie in dem 1516 in Tübingen erschienenen *Chronica Joannis Naucleri II, 160a*, wo sie als im Jahre 1074 geschehen erzählt ward. Nauclerus beruft sich dort auf den *Hersfeldensis* und in der That erzählt der Annalist Lambert von Hersfeld vom Kampfe des Pabstes mit den deutschen Klerikern über die Einführung des Cölibats. Die Annalen Lamberts aber hatte Melanthon, vielleicht durch Nauclerus auf sie aufmerksam gemacht, 1525 zum ersten Male drucken lassen; vgl. Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit, 3, 255, 1002 ff. Die Worte des Bekenntnisses, Symb. B B. S. 49 §. 12, stimmen oft fast zusammen mit denen des Chronographen. Doch vergl. auch schon *C. R. 1, 430* Anm. 75. Luther schrieb auf der Koburg vom ehelosen Stande, W W. 24, 360 ff.

1) Mel. entnahm auch dies dem Nauclerus, bei welchem sich a. a. O. der Satz findet: *archiepiscopus moguntinus sentiens non parva constare opera, ut tanto tempore inolitam consuetudinem revelleret atque ad rudimenta nascentis ecclesiae senescentem jam mundum reformaret, moderatius agebat cum eis.*

2) Vgl. ob. S. 280.

bei. Die Messe ist, und darin liegt eben ihre hohe Bedeutung, ein Opfer für die Kirche, für die Lebendigen und die Todten [1]).

Ein Opfer ist für die Menschen nöthig; so war es zu allen Zeiten und so wird es bleiben bis zur schliesslichen Vollendung [2]). Zur Zeit des Naturgesetzes gab es ein Opfer, zur Zeit des mosaischen war es von Gott selbst geordnet, und auch die Zeit des evangelischen Gesetzes kann, wie nicht ohne Priesterthum, so auch nicht ohne Opfer sein. Und zwar muss das Opfer nicht blos ein inwendiges, sondern auch zugleich ein auswendiges, sichtbares sein [3]). Christus hat nun wohl durch seine Darbringung am Kreuze alle vorbildlichen Opfer vollendet und erfüllt; aber damit hat er nicht das Opfern überhaupt aufgehoben. Vielmehr hat er gleichzeitig mit der Erfüllung des alten ein neues Priesterthum und ein neues Opfer eingesetzt. Er selbst ist Priester und Opfer in doppelter Weise. Zuerst hat er sich einmal für die Sünden aller Welt geopfert, als er am Kreuze seinen Leib dahin gab; das war die Erfüllung des Priesterthums und Opfers Aarons. Aber dann ist er auch ewiger Priester und Opfer Gottes nach der Ordnung Melchisedeks; und als solcher opfert er sich täglich in der Messe [4]). Als er bei

---

1) Ueber den schwankenden Sinn des Wortes Opfer vgl. Symb. BB. S. 251 §. 14; dort ist der lat. Text des Bekenntnisses gemeint.

2) Die wichtigste Schrift über die Messe aus dieser Zeit ist die von Eck: *de sacrificio missae,* 1526 in *opp. contra Ludderum 2, 1 sqq.* Schon 1525 im *enchiridion cap. 16* verwies er darauf. Dort heisst es *p. 39*[a]: *illa tria videntur esse condependentia: lex, sacerdotium, sacrificium.* Das wird dann durch die *lex naturae, lex mosaica, lex evangelii* durchgeführt.

3) Dies ist der Hauptgegenstand von Schatzgeiers Abhandlung im *scrutinium: de sacrificio novi testamenti, p. 85*[a] *sqq.* Doch vgl. auch *Eck, contra Ludd. 2, 38*[a] *sqq.* Tewtsche Theol. S. 461.

4) *Eck, enchiridion cap. 16: gemina est oblatio Christi. Una qua corpus suum vivum obtulit in ara crucis pro salute generis humani et omnibus peccatis, et de illa sentit apostolus, ostendens excellentiam hujus sacrificii ultra sacrificia legis, quoniam sicut semel mortuus est, ita semel oblatus; et alia est oblatio, qua fit repraesentatio dominicae passionis et oblationis, ubi sacerdos in persona ecclesiae praesentat Deo patri oblationem factam per filium in ara crucis, et ideo recte dicitur oblatio recordativa, et ita sub sacramento quotidie offertur recordative, sicut semel oblatus est in cruce. Est praeterea et tertia, quae est mere recordativa, quae fit in die parasceves. Et illam secundam oblationem faciunt sacerdotes jussu Christi: hoc facite in meam commemorationem; nam hoc facere refertur non solum ad sumptionem, sed etiam ad consecrationem et oblationem, alioquin per illa verba non dedisset eis potesta-*

jenem letzten Mahle mit seinen Jüngern das Passalamm aass, brachte er feierlich sich selbst dar, und darnach sprach er: dies thut zu meinem Gedächtnis. Damit wollte er also sagen, dass eine beständige Erinnerung an sein Opfer und eine Wiederholung desselben in der Kirche sein sollte, und dies kann nichts anderes sein als das Messopfer, welches als ein einziges in der ganzen Welt täglich Gott dargebracht wird. Eben das bestätigt die Schrift auch sonst zur Genüge. Der Prophet Maleachi sagt 1, 11: »ich habe kein Gefallen an euch, spricht der Herr Zebaoth, und das Speisopfer von euren Händen ist mir nicht angenehm. Aber von Aufgang der Sonne bis zum Niedergang soll mein Name herrlich werden unter den Heiden, und an allen Orten soll meinem Namen geräuchert und ein rein Opfer geopfert werden.« Da hat der Prophet das Aufhören des gesetzlichen Opfers wie die Einsetzung eines Opfers des neuen Gesetzes vorhergesagt. Auf das Kreuzesopfer allein aber kann sich dies nicht beziehen, da er sagt, dass es aller Orten geopfert werden soll und doch nur von Einem Opfer spricht; es muss das Messopfer sein. Dasselbe beweist Maleachi 3, 3—4; 3 Mos. 21, 6; 4 Mos. 28, 2; Dan. 12, 10—11; 1 Sam. 2, 35—36 und im neuen Testamente besonders Hebr. 5, 1, eine Stelle so klar, dass sie aller Misdeutungen spottet. Sie zeigt, dass, wenn man nicht jegliches Priesterthum aus der Kirche wegthun will, man auch priesterliche Verrichtungen zugeben muss, und die können nichts anderes sein als das Opfern des Priesters für die eigenen und des Volkes Sünden; das neutestamentliche Opfer aber ist kein anderes als Christus selbst, der in der Messe dargebracht wird. Dass das Messopfer von den Aposteln gefeiert sei, bezeugen die ältesten Väter und die Kirche hat es ununterbrochen dargebracht [1]).

Die Feier der Messe wiederholt in ihren unter Mitwirkung des göttlichen Geistes geordneten Ceremonien das gesammte

---

tem consecrandi: Christus semel oblationem perfecit in ara crucis et effectus ejus quotidie derivatur ad nos, quum sacerdos in persona ecclesiae praesentat Deo patri memoriam hujus oblationis. Hinc fit, ut dum prima oblatio meriti fuerit infiniti, secunda limitata est et finita. Ueber obige dritte *oblatio* vgl. *Eck, contra Ludd. 2, 11b.*

1) Den Opfercharacter der Messe bezeugt auch der Name, denn *missa* kommt von מִזְבֵּחַ, wie von den verschiedensten römischen Theologen ernsthaft versichert wird. Sie berufen sich dafür, obwohl nicht ganz mit Recht, auf Reuchlin, *Zw. opp. 3, 89.*

Leiden Christi [1]), weshalb auch nichts von ihnen ausgelassen oder gar abgeschafft werden kann. Sie ist nicht eine blose Erinnerung an das letzte Mahl des Herrn. Der eigentlich Darbringende ist denn auch hier Christus selbst, aber er thut es durch die Kirche und den im Namen der Kirche und an ihrer Stelle handelnden Priester. Und die Kirche bringt nicht etwas Eigenes dar, so das sie dessen sich rühmen könnte, sondern die heilige, von Christo ihr gelassene, Eucharistie. Weil aber der Priester an Stelle der Kirche handelt, redet er, wie einst bis zu der Zeit des Kaisers Hadrian in der hebräischen, so jetzt in der lateinischen, der Kirchensprache; und man darf nicht sagen, dass dies ungehörig sei, weil die Laien nichts davon haben [2]). Weil ferner der Priester die Kirche vertritt, empfängt er allein an ihrer und ihrer Glieder Stelle den Kelch, das heil. Blut, welches nur in der Handlung der Messe, als der Erneuerung des leiblichen Opfers Christi, nicht aber im Abendmahle vom Leibe getrennt ist. Und wie gross ist die Frucht dieses Opfers, welches nicht blos ein Lobopfer, sondern ein Versöhnungsopfer ist! Es wendet der Kirche und den einzelnen Christen täglich den Erwerb des einmaligen Opfers Christi, die Vergebung der Sünden, zu und bewirkt, dass die Gnadengüter Gottes je nach Bedürfnis auf sie herabfliessen; oder wie Einzelne lehren, während das Kreuzesopfer die Erbsünde tilgte, thut das Messopfer für die Thatsünden genug [3]). Die Eucharistie ist das Höchste, was die Kirche darbringen kann, und immer Gott angenehm; darum erwiedert er diese Darbringung mit seiner Gnadenspende. Das ist aber nicht abhängig von der Würdigkeit des Priesters; denn

---

1) Vgl. die öfter gedruckte *expositio misteriorum misse Christi passionem devotissime figurantium metrice atque prosaice posita.*

2) Tewtsche Theol. S. 442; die Confutatoren bei *Chytraeus p. 196: non necessarium est, ut omnia verba missae audiat vel intelligat, aut etiam intelligens semper attendat. Praestat enim intelligere et attendere finem, quia missa celebratur, ut eucharistia offeratur in memoriam passionis Christi.*

3) Die Confutatoren leugneten, dass dies Lehre der Kirche sei, *Chytraeus p. 197*; aber von einzelnen Theologen ward es gelehrt, vgl. Hahn, die Lehre von den Sacramenten S. 344 Anm. 270. Und sollte nicht gerade in der gewöhnlichen Predigt die Frucht des Opfers so bezeichnet sein? Jedenfalls heisst es immer, dass das Opfer gebracht werde *pro peccatis*, vgl. auch *Roffensis assert. luth. conf. p. 230,* und da war die Umdeutung, dass es nicht blos die Sündenstrafe, sondern auch die Sündenschuld tilge, sehr nahe liegend.

er handelt im Namen der Kirche und braucht nur richtig zu handeln. Das dargebrachte Opfer als solches erwirkt Gnade. Es ist ein gutes Werk, wie einst die Selbstdarbringung Christi, und empfängt immer von Gott Belohnung [1]). Und als solches kann es dann auch Einzelnen zugewandt werden, so dass sie die Gnadengüter erhalten, je nachdem sie sich dafür fähig gemacht haben. Es dient ihnen als Werk der Genugthuung für ihre Sünden und macht ihnen für die einzelsten Lebensverhältnisse und deren Nöthe einen gnädigen Gott, wenn sie nur im Glauben der Kirche stehen [2]). Diese Einzelnen aber brauchen nicht im diesseitigen Leben sich zu befinden; es können auch solche sein, die in der Reinigung des Fegfeuers sind und denen nun durch dies gute Werk die Zeit der Genugthuungspein verkürzt wird. Und selbstverständlich ist, dass diess Opfer, zu allen Zeiten und an allen Orten dasselbe, unendlich oft dargebracht werden kann, ja muss, wie dass die Anwesenheit einer Gemeinde nicht nöthig ist, da der feiernde Priester schon die gesammte Kirche vertritt. Die Privatmessen sind eine alte und wohlthätige Uebung der Kirche, die man nicht abstellen kann, ohne die Frömmigkeit der Christen zu vermindern und die Ehre Gottes und der Heiligen zu beeinträchtigen.

Der Widerspruch der evangelischen Kirche begann bei diesem letzten Puncte, dem Satze, dass die Messe ein gutes Werk sei, welches als vollbrachtes Gott wohlgefalle und dem würdig sich Bereitenden Gnade erwirke. Der Satz Luthers, dass kein Werk als solches verdienstlich sei und dass nur derjenige, der den Glauben an das Verheissungswort Gottes habe, den Segen des Sacramentes empfange, trat dem scharf entgegen. Dennoch war er, in der kirchlichen Anschauung befangen, noch längere Zeit in seinem Urtheile über das Messopfer und selbst über die Privatmessen schwankend [3]). Jemehr er aber die Folgerungen aus den evangelischen Grundsätzen zog, um so mehr musste ihm die Messe als Opfer fallen. Schon sein Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe aus der ersten Hälfte des Jahres 1520 ist ein Zeugnis dieses Fortschrittes [4]).

---

1) Den Beweis, dass die Messe ein gutes Werk sei, suchte besonders König Heinrich zu führen, vgl. Walch 19, 199 ff.

2) Tewtsche Theol. S. 466 ff., 459, 462.

3) *Opp. 15, 115,* gedruckt 1520, gelesen wohl 1519; hier sprach er noch vom Segen der Privatmessen.

1) W W. 27, 139 ff.

Die Messe — klagt er — sei offenbar entartet und der schwerste Schade bestehe darin, dass man die Hauptsache so ganz ausser Acht lasse. Die Hauptsache seien aber die Worte: nehmet hin und esset u. s. w. Diese müsse jeder Christ vor Augen haben und mit festem Glauben daran hangen. Gott gebe uns in der Messe Verzeihung der Sünden, und zwar theile er sie mit im Worte, dem er in dem Leibe und Blute Christi ein Siegel angehängt habe. Das bezeichne der Priester, wenn er die Hostie aufhebe, womit er nicht sowohl Gott als uns anrede, als wollte er zu uns sagen: sehet da, das ist das Siegel und Zeichen des Testaments, darinnen uns Christus beschieden hat Ablass der Sünde und ewiges Leben. Daraus ergebe sich auch, dass man jene Worte nicht leise und nicht lateinisch, sondern laut und deutsch sprechen solle, denn es komme ja Alles darauf an, dass sie gehört und geglaubt würden. Gerade vom Glauben aber werde jetzt gar nicht mehr bei der Messe geredet und doch sei sie als Sacrament oder Testament von Gott dazu geordnet, eine Uebung des Glaubens zu sein. Es sei zu befürchten, dass nun in der Christenheit mehr Abgötterei durch die Messe geschehe, als je geschehen sei unter den Juden; denn viele Menschen hätten aus der Messe ein gutes Werk gemacht und vermeint, dem allmächtigen Gotte damit einen grossen Dienst zu thun. Damit hänge zusammen, dass man meine, für Andere Messe halten oder hören zu können, und der weitere arge Misbrauch, dass alle Welt jetzt aus der Messe ein Opfer gemacht habe, welches sie Gott opfere. Wohl könne man in gewisser Weise die Messe ein Opfer nennen, aber nicht so, dass wir uns vermässen, im Sacramente Gotte etwas zu geben. Vielmehr geistlich sollen wir opfern, uns selbst und Alles, was wir haben, im herzlichsten Gebete Gotte darbringen und ihm Lob und Dank sagen für seine Wohlthaten. Dies solle wohl allezeit geschehen, aber es sei doch köstlicher, füglicher, stärker und auch angenehmer, wo es mit dem Haufen und in der Sammlung geschehe, da eins das andere reize, bewege und erhitze, dass es stark zu Gott dringe. Dies unser letztes Opfer sollen wir aber nicht durch uns selbst vor Gott bringen, sondern auf Christum legen und ihn lassen dasselbe vortragen, so dass also nicht wir Christum, sondern Christus uns opfere.

Man erkennt hier schon, wie scharf er den mit der Messe getriebenen Misbrauch ins Auge fasste, und dass es vor Allem die darin sich aussprechende Werkgerechtigkeit war, die er bekämpfte. Noch ausdrücklicher nahm er diesen Kampf in

demselben Jahre in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft auf, und wieder waren es zwei Puncte, die er vornehmlich angriff[1]): die Bezeichnung der Messe als eines guten Werkes und als eines Opfers. Beides widerspreche geradezu dem Wesen des Sacramentes und Testamentes und werde durch die Einsetzung des Herrn widerlegt. Niemand solle sich je einbilden, dass er Gotte in der Messe etwas erweise, sondern er empfange von ihm Vergebung der Sünde, aber nur, wenn er glaube. Das Heil der Seelen sah Luther durch die derzeitige Messübung auf das Aeusserste gefährdet; deshalb widersprach er ihr; nicht Neuerungssinn war es, der ihn zu reden trieb, sondern Gewissenspflicht. Und die Gründe, welche er beibrachte, waren so überzeugend, dass die, welche überhaupt für das Evangelium ein offenes Ohr hatten, ihm beifielen und bald den Versuch machten, das Misbräuchliche an der Messe abzustellen und sie ihrer Einsetzung gemäss zu feiern[2]). Dies aber wie die nun immer heftigeren Angriffe der Gegner wurden für ihn Veranlassung, noch einmal in einer eigenen Schrift die Messe zu behandeln und die ganze Frage zur Entscheidung zu bringen[3]). Er begann hier mit dem Nachweise, dass es im neuen Testamente kein äusserliches, sichtbares Priesterthum gebe. Wir haben nur einen einigen Priester, Christum, welcher sich selbst für uns und uns alle mit ihm geopfert hat. Mit Einem Opfer hat er vollbracht und vollkommen gemacht ewiglich die Geheiligten. Dies ist ein geistlich Priesterthum, allen Christen ge-

---

1) *opp. ed. Jen. 2, 281b: missa impiorum hominum doctrina mutata est in opus bonum, quod ipsi vocant opus operatum, quo apud Deum sese omnia praesumunt posse. Inde processum est ad extremum insaniae, ut quia missam ex vi operis operati valere mentiti sunt, adjecerint, eam non minus utile esse caeteris, etiamsi ipsi impio sacrifico noxia sit. — Jam et alterum scandalum amovendum est, quod multo grandius est et speciosissimum, i. e. quod missa creditur passim esse sacrificium, quod offertur Deo. — His omnibus, quia pertinacissime insederunt, oportet constantissime opponere verba et exemplum Christi. Nisi enim missam obtinuerimus esse promissionem Christi seu testamentum, ut verba clare sonant, totum evangelium et universum solatium amittimus.*

2) Vgl. Einleitung 1, 281 ff. Eberlin im 7. Bundsgenossen verlangte Abschaffung der Seelenmessen. Rhegius in »Ain Sermon von dem hochwirdigen sacrament des Altars« schrieb ganz wie Luther, vgl. A 3b mit W W. 27, 149. Jonas berief sich ausdrücklich auf L's obige Schriften, *C. R. 1, 631.*

3) Vom Misbrauch der Messen, 1522. W W. 28, 28 ff.

mein, dadurch wir alle mit Christo Brüder sind, d. i. wir sind Kinder Christi, des höchsten Priesters. Wir dürfen auch keines andern Mittlers oder Priesters, denn Christi. Die ganze Schrift zeugt wider das äussere Priesterthum, welches man jetzt durch Menschensatzungen eingeführt hat. Mit solchem Priesterthume fällt aber auch das ihm entsprechende priesterliche Thun, das äusserliche Opfern. Die neutestamentlichen Priester, die Christen, sollen sich selbst tödten, sich Gotte als heiliges Opfer darbringen, und die eigentliche Aufgabe der Träger des kirchlichen Amtes ist die Predigt des Wortes. Wo steht dagegen in der Schrift, dass man Christi Leib und Blut Gotte zu opfern habe? Ohne Schrift aber haben auch Bischöfe und Papst nichts anzuordnen und gar für Heilsmittel auszugeben. Sieht man die Einsetzungsworte an, so widersprechen sie auf das Bestimmteste jedem Gedanken an ein Opfer. »Wir werden in diesen Worten nichts finden oder sehen, denn allein die Zusagung Christi und Glauben des Menschen, und wird nicht ein Pünctlein darin vom Opfer angezeigt. Denn Opfer und Zusagung ist weiter von einander, denn Aufgang und Niedergang. Ein Opfer ist ein Werk, das wir Gott von dem Unsern reichen und geben [1]; aber die Zusagung ist Gottes Wort, welches dem Menschen Gottes Gnade und Barmherzigkeit giebt.« — Darum hüten sich ja alle Christen, dass sie nicht aus dem Testament ein Opfer machen! Was von den Gegnern zum Beweise dessen beigebracht wird, hält nicht Stich. Es sind keine Schriftgründe, sondern aus den Vätern und Concilienbeschlüssen Zusammengesuchtes. So ist auch klar, dass die jetzige Form der Messe in Nichts mit dem Evangelium übereinstimmt. Man muss, um dem Evangelium die Ehre zu thun, den vielgerühmten Messkanon verwerfen als einen Feind des Evangelii, und statt dessen das Sacrament wieder nur als solches feiern mit lauter Betonung der Einsetzungsworte in deutscher Sprache. Kurz »nachdem genugsam angezeigt ist, dass die Messe durch Wirkung des Teufels mit Betrügung der ganzen Welt zu einem Opfer, wider das Evangelium, wider den Glauben und wider die Liebe gemacht, und nu mit gutem Grund umgestossen ist:

---

1) Dies »von dem Unsern« wehrten freilich die Römischen mit Berufung auf den Wortlaut des Kanons sehr entschieden ab, vgl. *Eck, opp. contra Ludd. 2, 32a;* aber den Begriff des Opferns, an den sich alsbald beim ganzen Volke der Gedanke des verdienstlichen Darbringens knüpfte, behielten sie bei.

so sollen wir, als die da Christen sein wollen, solche Messe helfen abthun und sollen Fleiss fürwenden, dass wir die Weise und Form, wie es Christus eingesetzt hat, wieder herfürbringen« [1]).

Damit war das Zeichen zum allgemeinen Kampfe gegen die Messe gegeben. Luthers heftiger Streit mit den wittenberger Stiftsherren über diesen Punct ist allbekannt, und Aehnliches wiederholte sich an anderen Orten. Wo das Evangelium wirklich zur Herrschaft kam, war die nächste Folge, dass die Messe als unchristlicher Misbrauch abgeschafft ward. Statt dessen führte man neue Gottesdienstordnungen ein, vielfach an die von Luther entworfenen sich anschliessend. Den Namen der Messe behielt man, besonders für den Abendmahlsgottesdienst, bei und ebenso von dem gesammten Cäremonienwesen, was sich mit dem Charakter des Sacramentes vertrug; las man doch vieler Orten selbst die Einsetzungsworte noch in lateinischer Sprache; aber was an das Opfer erinnerte und den Gedanken, dass es sich um ein gutes Werk handele, fördern konnte, ward abgethan [2]). Selbstverständlich schaffte man die Privatmessen ab, denen eine Zeit lang selbst Luther noch eine annehmbare Bedeutung hatte unterlegen zu können geglaubt [3]), und welche einige Römische neuerdings durch eine andere Umdeutung zu halten versucht hatten.

Die Messe als gutes Werk und als Opfer hatte in der evangelischen Kirche keinen Platz. Die Stellung, welche diese allezeit zu ihr einnehmen musste, fand ihren kurzen und scharfen Ausdruck im sechszehnten der schwabacher Artikel: »dass vor allen Gräueln die Messe, so bisher für ein Opfer oder Werk gehalten, damit Eins dem Andern Gnade erwerben wollen, abzuthun sei und anstatt solcher Messe eine göttliche Ordnung gehalten werde, das heil. Sacrament des Leibes und Blutes Christi beider Gestalt zu reichen, einem Jeglichen auf seinen

1) Vgl. noch aus derselben Zeit die Schrift gegen König Heinrich *VIII, opp. ed. Jen. 2, 559b sqq.*, W.W. 28, 371 ff.

2) Vgl. besonders Richter, ev. K.OO. 1, 114.

3) Vgl. Melanthons Gutachten v. 1526 besonders gegen die Privatmessen gerichtet, *C. R. 1, 819, 840 sqq.* An letzterer Stelle erzählt er von dem Versuche einiger *recentes, qui defendunt missas privatas et sic disputant: missam esse opus bonum Deo a nobis exhibendum ad gratiarum actionem, non ad promerendam gratiam vivis et mortuis. Hi tantum de merito dissentiunt a priori opinione, in reliquis conveniunt.* Natürlich konnte er auch diese Auslegung nicht gutheissen.

Glauben und zu seiner eigenen Nothdurft« [1]). Und in den letzten Vorarbeiten für das Bekenntnis sprach man sich mit derselben Entschiedenheit gegen die Messe aus, während man den Vorwurf, mit Abschaffung des Messopfers allen Gottesdienst umgestürzt zu haben, ebenso entschieden abwehrte [2]). Der ganzen Richtung des Bekenntnisses gemäss begann Melanthon mit diesem letzteren, gab dann aber auch dem Gegensatze vollen und wohlbegründeten Ausdruck, wobei er die römische Kirche der Schriftwidrigkeit wie der Neuerung zeihen musste.

XXVII. Von Klostergelübden.

Wenn im sinkenden Mittelalter laut über unerträgliche Zustände in der Kirche geklagt ward, so waren ein Hauptgegenstand dieser Klagen die Klöster und das Klosterleben. Von ihrem störenden Eingreifen in das bürgerliche und staatliche Leben schweigen wir hier. Den ernsten Christen erregte dies den tiefsten Schmerz, dass die Klöster die Pflegestätten des unchristlichen Lebens, ja des Lasters, geworden waren. Oft schon hatte man Reformationen des Mönchslebens versucht, aber immer ohne dauernde Erfolge, denn im Reformieren hatte man sich doch stets auf den alten Grund gestellt und war wieder von den römischen Anschauungen ausgegangen. Darin schufen erst die Reformatoren einen Wandel, indem sie diese Grundsätze selbst angriffen und als unchristliche darstellten. Aber Rom hielt auch jetzt an ihnen fest, weil es in Wahrheit seine

1) Vgl. dazu W W. 30, 371 in L's Bekenntnis.

2) Förstemann, Urkundenb. 1, 95 und 75 nebst 83, wo vom deutschen Gesange getrennt gehandelt wird. S. 75 steht: »Vnnd wiewol etlich Itzund Ire sach beschonnen wollen, man solle die mess zu ainer Er Innerung halten, nicht das man damit den todten Oder Lebendigen gnad Erwirbt u..s. w.« Dies verglichen mit der Stelle aus dem *C. R.* oben S. 467 Anm. 3 bestätigt die Annahme, dass jener Aufsatz *A* von Melanthon stammt, der koburger Entwurf des Bekenntnisses; vgl. Einleitung 1, 523 Anm. 2. Es war bald vorauszusehen, dass die Römischen alles aufbieten würden, die Messe, besonders die Privatmesse, zu halten; *C. R. 2, 141.*

eigenen waren; die römischen Theologen gaben wohl wieder einige Auswüchse auf und sprachen sich gemässigter und vorsichtiger aus, aber die Klöster und Klostergelübde vertheidigten sie. Römisches Christenthum kann nicht ohne Klosterleben bleiben.

Das Mönchswesen hat seine letzten Wurzeln in der Selbstgerechtigkeit. Wir erkannten, in welch nothwendigem Zusammenhange das Bestreben des natürlichen Menschen, sich selbst zu rechtfertigen, mit einer starken Verschiebung der sittlichen Begriffe überhaupt steht, wie vor allem auf diesem Standpuncte die Sünde für eine Schwäche genommen wird, welche dem Endlichen und besonders dem Leiblichen anhafte. Wenn also die Selbstrechtfertigung sich da in einem unaufhörlichen guten Handeln vollzieht, so muss dies Handeln vorzugsweise in möglichster Beschränkung der Leiblichkeit und in möglichster Befreiung des Geistes von dem Zusammenhange mit der Aeusserlichkeit als dem eigentlichen Gebiete der Sünde bestehen. Selbstentäusserung in dem Sinne, dass man dem Aeussern sich selbst entzieht, muss darnach die Vollkommenheit auf Erden sein. Wie es aber natürlich ist, dass die Helden solcher Vollkommenheit sich dem Weltverkehre entziehen, so ist es auch selbstverständlich, dass wenn ihre Zahl wächst und die von ihnen vertretene Weltanschauung eine allgemeine wird, sich Stätten bilden, wo in Gemeinsamkeit solche Weltentsagung geübt und gefördert werden soll. Das Klosterleben ist denn auch keine eigenthümlich römische Erscheinung. Die römischen Schriftsteller selbst beriefen sich, um sein Alter und so auch sein Recht zu beweisen, darauf, dass es vielfach schon bei den alten heidnischen Völkern vorgekommen sei, übersahen aber, dass sie eben damit seinen Ursprung nicht aus Gott, sondern aus dem irrenden Herzen des natürlichen Menschen ableiteten.

In dem Wesen dieser Selbstrechtfertigung liegt es, dass immer nur verhältnismässig Wenige es mit ihr streng nehmen und den Gipfel der Vollkommenheit erstreben. Die Masse begnügt sich bei einer geringeren Stufe und rechtfertigt sich dabei wohl mit dem Gedanken, dass eine volle Durchführung der Weltentäusserung in dem bezeichneten Sinne das menschliche Gemeinleben aufheben und unmöglich machen würde. Die Unterscheidung zwischen der Masse der gewöhnlichen Christen und einem Stande der Vollkommenen wird eine nothwendige, und ebenso der Gedanke, dass schon die Zugehörigkeit zu diesem Stande, der ohne äussere Kennzeichen gar nicht sein kann, Vollkommenheit mit sich bringe. Die römische Theologie aber

fand auch schon früh eine biblische Begründung für diesen Unterschied in ihrer Lehre von den evangelischen Räthen [1]).

Die Christen sollen gute, verdienstliche Werke thun [2]). Ein gutes Werk ist aber nur das, welches dem Willen Gottes entspricht. Der Wille Gottes wird vornehmlich durch Gebote und durch Rathschläge offenbar [3]). Jene zu erfüllen ist jeder Christ verpflichtet; wer sie übertritt, begeht eine Sünde. Dagegen kann man dies von dem nicht sagen, der nicht nach den Rathschlägen lebt; denn sie sind nicht allen auferlegt, sondern es ist freigestellt, ihnen zu folgen oder nicht [4]): sie sind nur

---

1) Ich lasse auch hier nur die Zeitgenossen der Reformatoren, nicht deren scholastische Vorgänger, zu Worte kommen. Leider steht mir Schatzgeiers erste Schrift über die Gelübde nicht zu Gebote; ebensowenig die von Clichtoväus, auf welche beiden Eck sich beruft. Was dieser selbst *enchir. cap. 17 de votis monasticis* bringt, ist höchst dürftig. Dasselbe gilt von dem Schriftchen: »Antwurt, das Junckfrawen die klöster vnd klosterliche glübd nimmer götlich verlassen mögen. *D.* Johannes Dietenberger.« 1523 (N. St. B.)

2) Schatzgeier, der auch hier Luther noch am meisten entgegenkam, (vgl. über ihn Werner, Gesch. der polem. und apolog. Liter. 4, 178) begann im *scrutinium div. script. conatus de votis p. 137b* mit einer Untersuchung über die guten Werke als die rechte Grundlage. *Quum votum de aliquo bono opere sit, primum omnium de bonis operibus et eorum necessitate est disquirendum, de quo talis assertio pro fundamento. Regenerato in Christo in opus bonum prodire potenti necessaria sunt opera bona tum ad praesentis vitae perfectionem, tum ad aeternae beatitudinis adeptionem.*

3) *Schatzgeier l. l. p. 148a* nennt daneben noch *promissa* und *inspirationes,* und führt *150a* auf letztere die *vota peregrinationis et id genus alia* zurück. Der evang. Räthe giebt es 12, vgl. Tewtsche Theol. S. 364 ff., nämlich 1) Armuth, nach Matth. 19, 21; 2) Gehorsam nach Matth. 16, 24; 3) Keuschheit nach Luc. 12, 35; 4) Feindesliebe nach Matth. 5, 44; 5) nicht zu widerstreben dem Uebel nach Matth. 5, 39; 6) überflüssig Almosen zu geben Jedem der bittet, nach Luc. 6, 30; 7) nicht ohne Noth zu schwören nach Matth. 5, 34; 8) zu vermeiden alle Aergernisse, so zu Sünden Ursache geben können, nach Marc. 9, 43; 9) all sein Thun in rechter Meinung anzuheben und zu gutem Ende auszuführen, nach Matth. 5, 16; 10) sein Werk mit seiner Lehre zu vergleichen, nach Matth. 7. 2 ff.; 11) alle überflüssige Sorge zu vermeiden, nach Matth. 6, 31; 12) brüderliche Strafe, nach Matth. 18, 15.

4) Tewtsche Theol. S. 364; *Roffensis, assert. luth. conf. p. 362,* wo er sich auf seinen Comm. über die Bergpredigt beruft. *Eck, enchir. cap. 17. Schatzgeier scrut. p. 153a* sagt: *non aliam constituimus saecularibus, aliam religiosis perfectionem, unus omnium ordo, una religio,*

für die Vollkommenen und erleichtern den Weg zur Vollkommenheit. Natürlich sind sie aber auch verdienstlicher und erlangen von Gott eine grössere Belohnung. Drei von diesen, Armuth, Keuschheit und Gehorsam, bilden den Hauptinhalt der Klöstergelübde. Ein Gelübde abzulegen ist dem Christen erlaubt; aus dem alten Testamente lässt sich dies durch Beispiele genug belegen, man denke etwa an Jephta, die Rehabiten u. a.; auch das neue Testament spricht für sie und ebenso das Beispiel der Maria, der Apostel und der ältesten Väter [1]). »Die Regel der Klosterleute hat ihren Ursprung aus dem Wege, den Christus selbst gewandelt, und theils geboten, theils gerathen hat. Geboten, da er spricht: wenn du betest, geh in dein heimlich Zimmer (als die Klöster sind) und mit versperrter Thüre bete im Verborgenen zu deinem Vater. Zum Andern hat der Herr klösterlich Leben gerathen, da er sprach, willst du vollkommen sein, geh und verkaufe was du hast, gieb es armen Leuten und komm du und folge mir nach« [2]). Es ist geziemend, dass wenigstens Einige in der Kirche so streng dem Herrn nachfolgen und für die Anderen vor Gott den Stand der Armuth und der Keuschheit und des Gehorsams halten [3]). Wer aber das Gelübde ablegt, der begiebt sich damit seiner Freiheit; fortan werden die Rathschläge für ihn Gebote; wer sie übertritt, sündigt, denn was man dem Herrn gelobt hat, soll man halten. Andererseits aber tritt auch, wer das Gelübde ablegt, damit in einen höhern Stand ein; er wandelt auf dem Wege zur Vollkommenheit. Es war von den Scholastikern her allgemein verbreitete Ansicht, dass der Eintritt in das Klosterleben der Taufe gleiche. Darum sollen auch alle Christen die Ordensleute ehren und fördern, denn in gewisser Weise vertreten diese sie mit ihrem strengeren Leben und können mit ihrer Heiligkeit ihnen helfen, von ihren Verdiensten ihnen mittheilen. Sie sind es, die vollkommen in der Nachfolge Christi leben und der Welt entsagt haben, sie sind die rechten Christen, die rechten Frommen *(religiosi)* und Heiligen.

---

una evangelica regula, una beata vita, et universaliter omnia omnibus communia, ut nulla in membris sit dissensionis occasio. Dicimus tamen in monastica vita ad perfectionem evangelicam capessandam majorem esse opportunitatem.

1) Die Confutatoren bei Chytraeus *l. l. p. 205: vota monastica fundata sunt in sacris litteris novi et veteris testamenti, etc.*

2) Tewtsche Theol. S. 666.

3) Tewtsche Theol. S. 670, 675.

So durchzog angespannteste Werkgerechtigkeit das Mönchswesen und im Bunde mit ihr standen Veräusserlichung der Sittlichkeit und falsche Verachtung der Verhältnisse des natürlichen Lebens, in welche Gott den Christen gesetzt hat, um gerade in ihnen als Kind Gottes sich zu bethätigen und der Heiligkeit nachzujagen.

Luther, der strenge Mönch, hielt noch gewissenhaft seine Gelübde, als er schon längst zur Erkenntnis der Gnade Gottes in Christo Jesu gekommen war und wohl wusste, dass sein Mönchsstand ihn vor Gott nicht wohlgefälliger machte, als einen Anderen sein Handwerk oder sein Ackerbau. Er hielt ihn eben für die ihm gewiesene Lebensweise, an die er sich noch gebunden fühlte [1]). Dabei tadelte er aber je länger je schärfer die im Klosterleben herrschenden argen Ausschreitungen und wies hin auf die damit verknüpften Gefahren. Vor der ganzen Gemeinde that er dies zuerst 1520, als er dem deutschen Adel rieth, auf Vereinfachung der Mönchsorden hinzuwirken und besonders die Bettelmönche zu beschränken, »sintemal der Glaube Christi, welcher allein das Hauptgut ist und ohne einigerlei Orden besteht, nicht wenig Fahr leidet, dass die Menschen durch soviel und mancherlei Werke und Weisen leichtlich verführet werden, mehr auf solch Werk und Weise zu leben, denn auf den Glauben zu achten« [2]). Man sollte mindestens die Freiheit des Austrittes für Jeden wieder herstellen. Und schärfer äusserte er sich bald darnach, wo er die Entwerthung der heil. Taufe durch die römische Theologie tadelte und beklagte [3]). »O liessen doch alle vor den Gelübden sich warnen, damit wir in der werkeeifrigen Freiheit der heil. Taufe blieben! Dort haben wir ja genug gelobt, mehr als wir halten können.« Er wünschte, dass ein allgemeiner Erlass alle lebenslänglichen Gelübde aufhübe oder doch wenigstens warnte, sie nicht ohne ernsten Bedacht abzulegen. Diese öffentlichen [4]) und für ganze Gemeinschaften verbindlichen Gelübde enthielten eine grosse Gefahr für die Seelen. Es sei unchristlich, dass dem durch die Taufe Befreiten ein solches Joch gesetzlichen Wesens auf den

1) Er spricht diese Anschauung deutlich aus W W. 31, 242 v. 1519.

2) W W. 21, 320; gegen die Bettelorden d e W. 1, 423.

3) Vgl. schon W W. 21, 243; besonders dann *opp. ed. Jen. 2, 289a sqq.*

4) *l. l. p. 289b: ego sane non prohibuerim nec repugnarim, si quis privatim arbitrio suo quippiam velit vovere, ne vota penitus contemnam aut damnem.* Doch diese Frage berührt uns hier nicht weiter.

Nacken geworfen würde; dieses fördere die Werkgerechtigkeit und reize durch seinen glänzenden Schein zur Heuchelei, zum Hochmuthe und zur Verachtung der Christen in den anderen Lebenskreisen. Unter tausend Klosterleuten finde sich kaum Einer, der nicht mehr auf die Werke als den Glauben sehe. Darum möge nur Niemand ins Kloster treten, ohne die Ueberzeugung, dass alle anderen Berufswerke vor Gott gerade so gut seien wie sein Mönchsleben, weil für die Seligkeit es doch allein auf den Glauben ankomme [1]). Christo zu leben und der Vollkommenheit nachzustreben habe jeder in der Taufe gelobt; etwas Neues hinzu geloben könne er also gar nicht, sondern habe genug mit der rechtschaffenen Erfüllung seines Taufgelübdes zuthun.

Luther warnte also damals schon entschieden vor dem Klosterleben als einem gefährlichen. Dagegen war er noch nicht darüber im Klaren, ob Solche, die das Gelübde schon abgelegt hätten, wieder aus dem Kloster austreten dürften [2]). Aber bald zeigte sich für ihn die Nöthigung, hierüber zur Entscheidung zu kommen. In Folge seiner Lehre regte es sich in den Klöstern, einzelne Mönche traten aus und viele gaben die Absicht kund, sie zu verlassen [3]). Dadurch sah Luther sich gedrungen, deren Gewissen zu berathen, und das um so mehr, als die Gründe, welche seine sonstigen Genossen gegen die Gelübde vorbrachten, ihm nicht genügen konnten. Es war ihm selbst Gewissenssache und so trat er nicht eher mit seinem Rathe auf, als bis er sich zur festen Ueberzeugung durchgerungen hatte. Was er dann aber schrieb, wirkte auch entscheidend.

Er bewies zuerst, dass die Gelübde, weit entfernt sich auf das Wort Gottes zu stützen, ihm vielmehr widersprächen. Ein solches aber dürfe man niemals den Christen als nothwendig auferlegen. Der Christ, welcher derartige Gelübde ablege,

---

1) *l. l. p. 290a: si nulla alia esset causa eadem vota tollendi, haec una satis haberet ponderis, quod per ipsa fidei et baptismo detrahitur et opera magnificantur, quae sine pernicie magnificari non possunt.*

2) *Cf. l. l. p. 290b: ego non dubito in votis, si recta sunt, neque homines neque angelos posse dispensare. Sed hic non sum plane mihi persuasus, an ea sub voto cadant omnia, quae hodie voventur. — Ad religiosos venio, quorum tria vota, quo magis considero, eo minus intelligo mirorque, unde inoleverit ista votorum exactio.* — Zum Schlusse: *suo forte venient tempore vota latius tractanda, ut sunt revera tractatu vehementer necessaria.*

3) Vgl. Einleitung 1, 263 ff.

thue Unrecht, und wer sie gelobt habe, dürfe sie nicht halten. Die Unterscheidung von Geboten und Rathschlägen, wodurch man sie zu begründen suche, sei eine falsche und bekunde nur, dass die Römischen überhaupt nicht wüssten, was Evangelium sei. Alles Gebotene wie Gerathene gelte allen Christen gleichermaassen, wie denn auch die Sonderung in den Stand der Vollkommenen und Unvollkommenen sich vor der Schrift nicht rechtfertigen lasse. Zum Andern zeigte er, dass die Gelübde mit dem Glauben in Widerspruch stünden. Sie seien durch und durch voll Werkgerechtigkeit und gesetzlichen Wesens; sie verleugneten den Glauben und verdunkelten Christum. So seien sie in ihrem falschem Sinne Sünde gegen Gott und dürften deshalb nicht gehalten werden. Er erwies drittens, dass die Mönchsgelübde sich nicht mit der evangelischen Freiheit vertrügen. Man dürfe Gott nur Solches geloben, was nicht als zur Gerechtigkeit nöthig erachtet werde, und davon könne man dann unter Umständen sich auch immer wieder los machen; die Mönchsgelübde aber wollten den freien und nur durch die Taufe verpflichteten Christen auf immer binden. Er führte aus, wie die Gelübde den Geboten Gottes zuwider wären und wie sie mit der Liebe stritten; ja selbst mit der Vernunft, mit dem gemeinen Menschenverstande, stünden sie nicht in Einklang, insofern dieser nicht die Verpflichtung zu etwas Unmöglichem gelten lassen werde; das sei aber solches unbedingte Gelübde der Keuschheit. — Die Ausführung der Gründe im Einzelnen gehört nicht hieher. Man sieht aber, das Entscheidende für Luther war die Erkenntnis, dass die lebenslänglichen Mönchsgelübde die christliche Freiheit aufhoben und ganz im Dienste der Werkgerechtigkeit standen. Darum musste er sie für sündhaft und unchristlich erklären und alle, welche solche Gelübde in solchem Sinne abgelegt hatten, auffordern, sie zurückzunehmen, weil sie damit eine Sünde begangen hätten.

Und in ganz ähnlicher Weise belehrte er dann die Gemeinde in der Kirchenpostille [1]: »Nonne, Pfaff, Mönch soll nicht sagen: gilt denn mein Wesen nicht, wohlan, so lasse ichs und werde ein Laie. Nein, spricht Paulus, es gilt auch nicht Laie. Wiederum spräche der Laie: o wäre ich ein Pfaff, Mönch oder Nonne, denn mein Laienstand ist ein weltlich unseliger Stand. Nein, spricht Pualus, Mönch = Nonnen = Pfaffenstand gilt auch nicht, ist ebenso weltlich und unselig als dein Laien-

1) W W. 7, 329 ff.

stand. Was gilt denn? Ueber dich, über Laie, über Mönch, über Nonne, über geistlich, über weltlich; glauben in Christum und dem Nächsten thun, wie du glaubst, dass dir Christus gethan hat, das ist der einige rechte Weg, fromm und selig zu werden und ist kein anderer.« Du kannst im Orden wohl bleiben und das Gewissen frei behalten nach dieser Lehre. Bist du aber je so schwach und kannst nicht das Gewissen also frei behalten, so ist besser nur weit von dem Stand. Summa Summarum, der beide eins: du musst die Meinung ablegen oder du musst den Stand lassen; der Glaube leidet die Meinung nicht, dass du durch geistlich Leben oder Stand wolltest fromm und selig werden. Dieweil aber der Glaube mag den Stand leiden, ists besser die Meinung, denn den Stand abthun; es möchte sonst gerathen, dass hernach das Gewissen so hart quälet um des verlassenen Standes willen, wo die Meinung nicht todt ist, dass ebensoviel wäre, er wäre im Stande blieben.«

So verwarf Luther die Mönchsgelübde für immer als unchristlich, erkannte jedoch an, dass der im Glauben starke Christ auch im Kloster mit gutem Gewissen leben könne. Aber es zeigte sich schnell, dass er Recht gehabt hatte mit seinem Ausspruche, ohne den Reiz der Selbstrechtfertigung würde das Mönchsleben nie aufgekommen sein und würden die Klöster bald veröden. Des Reformators Schrift über die Klostergelübde ward in der evangelischen Kirche überall als entscheidend anerkannt [1]); von allen Seiten fiel man ihm zu; an eine Erneuerung des Mönchswesens war nicht zu denken, seitdem ihm mit dem scharfen Messer der Schriftwahrheit die Wurzel abgeschnitten war. Die Zahl der Streitschriften über diesen Gegenstand wuchs freilich in den nächsten Jahren erst recht; Luthers Schrift hatte auch die Gegner zu stark getroffen, als dass sie ganz hätten schweigen können; die meisten Vertheidigungen des Mönchsleben stammen erst aus den folgenden Jahren [2]). Natürlich folgten dann Erwiederungen der Evangelischen; derselbe Streit war ja aller Orten, wo Klöster aufgehoben wurden, von Neuem durchzufechten [3]). Aber auch auf Seiten der Evan-

---

1) Vgl. Symbol. BB. S. 272 §. 10.

2) Das *Scrutinium divinae scripturae* von Schatzgeier ist schon vor 1523 geschrieben; darnach ist ob. S. 32 Anm. 3 zu berichtigen.

3) Vgl. z. B. Bugenhagen im Psalmencommentar S. 126 ff. zu Ps. 22, 26; S. 432 zu Ps. 76. 26. Beachtenswerth ist auch das Schriftchen: *Joannis Briesmanni ad Casparis Schatzgeyri Minoritae plicas*

gelischen wurden keine weiteren Gründe von durchschlagender Bedeutung vorgebracht. Das Entscheidende blieb immer, dass das Klosterleben keinen Grund in der Schrift habe, sondern aus der Werkgerechtigkeit entstanden sei und nur ihr diene, den Glauben also nicht nur gefährde, sondern so, wie es jetzt geartet sei, geradezu aufhebe. In den evangelischen Gebieten leerten sich die Klöster von Jahr zu Jahr, auch wo man sie nicht gewaltsam aufhob, und eine Wiedereinführung des Mönchslebens als eines christlichen konnte man sich unter keinen Umständen gefallen lassen. Hinsichtlich der Verwerflichkeit desselben wie der Hauptgründe hierfür herrschte in der evangelischen Kirche Eine durchgehende Ueberzeugung. Dieser entsprechend schrieb Luther in seinem Bekenntnisse: »demnach ich gerathen habe und noch rathe, die Stifte und Klöster sammt den Gelübden zu lassen und sich herausgeben in die rechten christlichen Orden, auf dass man solchen Gräueln der Messe und lästerlichen Heiligkeit als der Keuschheit, Armuth, Gehorsam, dadurch man fürnimmt selig zu werden, entlaufe. Denn so fein es gewiss ist im Anfang der Christenheit, Jungfrauenstand zu halten, so gräulich ists itzt, dass man dadurch Christus Hülfe und Gnade verleugnet; denn man wohl Jungfrau, Wittwe und keusch leben kann ohne solche lästerliche Gräuel«[1]. Die Entschiedenheit, mit welcher die Evangelischen die klösterliche Lebensweise verurtheilten, zeigt sich auch in der Kürze, mit welcher nicht nur in den schwabacher Artikeln, sondern auch in den wittenberger und koburger Vorarbeiten die Ver-

---

responsio, pro Lutherano libello de votis monasticis. Item M. Lutheri ad Briesmannum epistola de eodem. In hoc libello clare ostenditur, quantum errent, qui uotis monasticis plus nimio tribuunt, citra omni sacrae scripturae testimonium. 1523. Auch sein Hauptgrund ist: *vota monastica ex fidei ignorantia processisse et ex stulta liberi arbitrii opinione.* Die ganze Ausführung ist nicht ungeschickt; auch Luthers einleitender Brief enthält treffende Bemerkungen. Oder; »Ain schöne gaistliche vnd der hailigen schrifft gegründte vnderweysung von wegen der gelübdten. 1523.« (N. St. B). Der ungenannte Verfasser dieser rein evangelischen und ohne Bitterkeit gehaltenen Schrift schliesst sich eng an Luther an; nur hie und da finden sich leise Anklänge an Karlstadt, wie z. B. A 4b. Endlich ist hier auch wieder an Eberlin zu erinnern, der aus Erfahrung die Gefahren des Klosterlebens kannte, darum in mehreren Schriften zum Austritte mahnte, aber auch vor allen Ausschreitungen dabei warnte.

1) WW. 30, 372.

werfung ausgesprochen ward [1]. Erst in Augsburg selbst werden sie die Nothwendigkeit erkannt haben, noch einmal die ganze Kraft ihrer Gründe vorzuführen [2]. Daher die Ausführlichkeit dieses Artikels, dessen eigentlicher Nerv aber doch der kurze Satz ist: »jetzt geben sie vor, das Klosterleben sei ein solch Wesen, dass man Gottes Gnade und Frommkeit vor Gott damit verdiene, ja es sei ein Stand der Vollkommenheit; und setzens den andern Ständen, so von Gott eingesetzt, weit vor.« Dies sei eine Verleugnung des Glaubens, sei wider die Schrift und sei auch eine Neuerung.

XXVIII. Von der Bischöfe Gewalt.

Man hat diesen Artikel oft gebrauchen wollen, um eine symbolische Grundlage für eine neue kirchliche Verfassung zu gewinnen; aber sehr mit Unrecht; denn von neuen Verfassungszielen oder Idealen handelt der Artikel nicht im Mindesten, ja er konnte es bei dieser Veranlassung und im Zusammenhange mit diesem Bekenntnisse gar nicht; es galt jetzt, die Stellung zu bestimmen und zu rechtfertigen, welche man zu den Vertretern einer bestehenden Verfassung zu nehmen habe. Man muss weiter gehen und sagen, dass in den Symbolen ebensowenig wie in der Schrift überhaupt über die Verfassung der Kirche irgend etwas vorgeschrieben ist, als sei diese oder jene Verfassungsform die allein richtige und die nothwendige. Derartiges in den Symbolen der evangelischen Kirche nur suchen zeugt schon von einer falschen Auffassung ihres Wesens und ihrer Bedeutung. Sie antworten dem Suchenden eben das Gegentheil von dem, was er will, nämlich dass keine Verfassungsform die allein zu billigende und unbedingt nothwendige sei. Ihr Bestreben ist gerade, einen solchen Irrthum abzuwehren.

In der römischen Kirche galt die bischöfliche Verfassung für eine nothwendige, weil von Gott selbst eingesetzt. Es sind mehrere Gewalten in der Kirche nöthig; vor Allem die Eine Gewalt, allen Gläubigen die Gnade Gottes mitzutheilen und zu

1) Vgl. Förstemann Urkundenb. 1, 96, besonders kurz; 107, gewiss von Luther; 81 ff.

2) *C. R. 2, 60, 81.*

binden wie zu lösen, *potestas ordinis.* In dieser Gewalt stehen, soweit sie das Opfer der Messe und die Spendung der Sacramente betrifft, alle geweihten Priester einander gleich; aber schon in der Gewalt der Schlüssel bestehen Unterschiede und Rangstufen. Neben dieser Gewalt giebt es aber noch die andere des Regierens *(potestas jurisdictionis).* Es ist das Bedürfnis da, dass die Christen auf den rechten Weg geleitet und auf ihm erhalten, die Widerspänstigen gestraft, die Hartnäckigen ausgeschlossen werden. Es muss bestimmt werden, was als christlich zu gelten hat und was nicht, denn hierzu reicht die Schrift nicht aus. Es sind endlich die Priester zu weihen und es ist über ihnen zu wachen und in streitigen oder schwierigen Fällen endgültig zu entscheiden. Diese Gewalt in dem ganzen bezeichneten Umfange kommt den Bischöfen und im höchsten Maasse dem Pabste zu. In der Weihe allen Priestern gleich stehen sie in der Gewalt über ihnen. Sie sind die eigentlichen geistlichen Regierer des Christenvolkes und ihnen steht alles zu, was zum geistlichen Regieren nothwendig ist. Das Bisthum in dieser Stellung und mit dieser Machtbefugnis ist von Gott geordnet, und alle Christen haben sich ihm deshalb zu unterwerfen und seinen Verfügungen zu gehorchen. Wer ihm widerstrebt, der widersteht Gotte. Der Unterschied zwischen den Bischöfen und den Priestern ist ein von Gott gewollter und auch aus der heil. Schrift hinlänglich zu belegender. Ein Vorbild von Pabst, Bischof, Priester hat schon das alte Testament in Aaron, seinen Söhnen und den gewöhnlichen Priestern. Dies Vorbild ist erfüllt durch Christum, die Apostel und die 72 Jünger. Den Aposteln, unter welchen er Petrum als ersten hervorhob, hat Christus dann befohlen, andere Bischöfe und Priester zu weihen, wie z. B. Paulus Titum und Timotheum zu Bischöfen machte. Anfangs, als es noch kleinere Gemeinden gab, haben wohl die Apostel die beiden Aemter, das bischöfliche und das priesterliche, Einer Person übertragen, ohne sie darum überhaupt zusammenwerfen und vermischen zu wollen, so dass deswegen derselbe Mann Bischof und Priester genannt werden konnte. Aber als die Christgläubigen sich mehrten, konnte Eine Person die beiden Aemter nicht mehr verwalten. Deswegen befahlen die Apostel das höhere geistliche Gerichtsamt den Bischöfen, das niedere Amt den Priestern. Der Schüler Pauli, der heil. Dionysius Areopagita, bestätigt diese gottgesetzte Rangordnung in der Kirche

und die Nothwendigkeit des Bisthums zum Bestande der Gemeinde des Herrn, des Reiches Gottes auf Erden [1]).

Allerdings war in der römischen Kirche eine solche Regiergewalt, wie sie dem Bisthume zugeschrieben ward, und damit ein solches Bisthum nothwendig. Die Kirche als gesetzliche Anstalt musste eine bestimmt verfasste Aeusserlichkeit haben und in dieser Aeusserlichkeit musste eine gesetzgebende Gewalt klar und greifbar hervortreten, welche das über die Schriftgebote hinaus noch zum Heile Erforderliche mit solchem Ansehen vorschrieb und erläuterte, dass man überzeugt sein konnte, ihr Wort dem Worte Gottes an die Seite setzen zu dürfen [2]). Die römische Lehre von der bischöflichen Gewalt stand im innigsten Zusammenhange mit der römischen Lehre von dem Heile und der Heilsaneignung; die Selbstrechtfertigung wirkte bis hierher. Eben deswegen musste aber auch die evangelische Kirche solchen Umfang der bischöflichen Gewalt unbedingt zurückweisen, wie dies schon beim fünfzehnten Artikel besprochen ward. Ueberhaupt enthält unser Artikel eigentlich nur die Folgerungen des dort Festgestellten.

Luther bestritt das göttliche Recht des Papstthumes nicht, weil er gemisbilligt hätte, dass ein Pabst an der Spitze der Kirche stand, und weil er ihn hätte stürzen wollen, sondern weil die Gegner ihre Forderung des unbedingten Gehorsams gegen alle päbstlichen Gesetze und Verordnungen damit begründeten. Nicht die Form der bestehenden Verfassung der

---

1) Vgl. zum Ganzen: Tewtsche Theol. S. 122 ff., 650, 657 ff.; *Roffensis assert. luth. conf. p. 352; Eck, de primatu Papae lib. 3 cap. 22: ego in eam descendo sententiam, semper jure divino episcopatum fuisse superiorem sacerdotio, etiam apostolorum tempore, principum et fundamentorum ecclesiae. Moveor, quod sacer Dionysius, apostolorum contemporarius et discipulus, qui optime novit primitivae ecclesiae institutionem ac traditionem apostolorum, modo libro de ecclesiastica hierarchia sacrorum ordinum mysteria tradit et ordinationes solum tradit praesulis, sacerdotis et diaconi; itaque jure divino in primitiva ecclesia tres fuerunt ordines sacri; tradit ibi Dionysius, quomodo diversa sit eorum ordinatio. Idem quoque Dionysius enumerat munera peculiariter episcopo tributa jure divino.* Die Confutatoren bei *Chytraeus l. l. p. 209: sufficientissime probatur, potestatem ecclesiasticam in spiritualibus esse jure divino fundatam. Cf. p. 235: articulus VII discordat cum ecclesia, quia aufert et regimen et potestatem statuendi pro subditis, ut ordinentur in vitam aeternam, quae potestas semper fuit in ecclesia.* Dazu ob. S. 380 Anm. 4.

2) Vgl. ob. S. 211. 383.

Kirche an sich war es, die ihn zum Widerspruche zwang, sondern der Umstand, dass sie für eine göttliche und nothwendige ausgegeben ward und dadurch die Seelen in Gefahr des Irrthums und der Verführung geriethen. Aus diesem Grunde leugnete er auch nur, dass das Pabstthum ein von Gott geordnetes sei und die Befugnis habe, irgend Etwas festzusetzen, von dessen Beobachtung das Heil abhänge. Das Pabstthum selbst liess er vor der Hand unangefochten und wollte dem Pabste die äussere Herrschaft, die ihm geschichtlich einmal zugewachsen sei, nicht misgönnen; nur die Seelen sollte er frei lassen. Und ähnlich gieng es mit dem Bisthume. Luther musste das den Bischöfen zugeschriebene Recht in Anspruch nehmen, dass sie, einzeln oder in ihrer Gesammtheit, Etwas verfügen könnten, was zur Seligkeit nothwendig sei. Dies Recht ward auf die göttliche Einsetzung des Episcopates gegründet und so war er genöthigt, auch die zu leugnen, durch seine geschichtlichen Studien hierbei aufs Beste unterstützt. Er erklärte, dass eine solche Gewalt, welche die Herzen durch Satzungen zu beherrschen sich unterfange, überhaupt unchristlich und schriftwidrig sei, dass es eine derartige Regiergewalt, wie sie die Bischöfe im Unterschiede von den Priestern haben sollten, in der Kirche gar nicht geben dürfe. Regiert werden könne die Kirche allein mit dem Worte und so gebe es denn auch nur Ein gottgeordnetes und schlechthin nothwendiges Amt, das Predigtamt. Nach göttlichem Rechte seien alle Bischöfe nicht nur einander, sondern auch jedem Pfarrer gleich; von Gottes wegen besteht zwischen dem Bischofe und dem Pfarrer kein Unterschied und in der ältesten Kirche sei auch diese wesentliche Gleichheit anerkannt [1]). Das Amt bringe überhaupt keine Herrschaft, sondern ein Dienen mit sich.

Mit dieser Läugnung seines göttlichen Rechtes war das Bisthum selbst aber noch nicht angegriffen und die bischöfliche Verfassung an sich nicht für unchristlich erklärt. Allerdings, ein grosser Theil der Gewalt, welche man den Bischöfen zuschrieb und für wesentlich erachtete, musste ihnen abgesprochen werden. Man konnte ihnen nicht mehr zugeben, dass sie eine besondere und nothwendige Rangklasse bildeten und von Gott aus berechtigt seien, irgend eine Herrschaft in der Kirche zu üben. Aber die geschichtlich gewordene Thatsache, dass

---

1) Vgl. z. B. Löscher Reformationsacta 3, 770, 781; de W. 1, 269.

sie die Pfarrer beaufsichtigten, sie ein- und absetzten, über Beobachtung der kirchlichen Ordnungen und Gebräuche wachten und Zucht übten, erkannte man unbedenklich an, soweit nur die Predigt des Wortes dadurch nicht gefährdet ward. Luther war gewohnt, auch in dem geschichtlichen Werden Gottes Hand zu erkennen und beugte sich gerne davor. Auch wo er auf das Schärfste betonte, dass Bischof und Pfarrherr nach St. Paulus Ein Ding sei, wie etwa in der Schrift an den deutschen Adel [1]), und noch den Satz hinzufügte: »aber die Bischöfe, die itzt sein, weiss die Schrift nichts von, sondern sein von christlicher gemein Ordnung gesetzt, dass Einer über viel Pfarrer regier,« dachte er nicht entfernt daran, das ganze bestehende Bischofsamt in seinem Unterschiede vom Predigtamte zu verwerfen und seinen Trägern schlechthin den Gehorsam zu kündigen. Er hatte ja die Bedingung angegeben, bei deren Vorhandensein er die Unterwerfung unter die jeweilige Ordnung als selbstverständliche Christenpflicht hinstellte: die Bischöfe sollten nur die Predigt des Wortes Gottes nicht hindern oder gar verbieten.

Aber eben diese Bedingung ward nicht erfüllt. Die Bischöfe unterdrückten die evangelischen Prediger, wo sie ihrer habhaft werden konnten, und verlangten das strengste Innehalten der ganzen bisherigen kirchlichen Ordnung, trotzdem dass so vieles an dieser als der Schrift widersprechend erwiesen war. Und die römischen Theologen vertheidigten diese Machtbefugnis der Bischöfe und das Recht derselben, auch neben der Schrift unbedingt bindende Gesetze zu erlassen. Die Bischöfe wollten sich nicht reformieren lassen, sich dem Worte Gottes nicht unterwerfen; so nöthigten sie die Evangelischen zum schärferen Gegensatze gegen das bestehende Bischofsamt in der Kirche. Die Frage nach dem göttlichen Rechte des Pabstes und der Bischöfe musste Luther sehr bald im Streite mit Emser wieder behandeln, und wie er hier die Lehre vom allgemeinen Priesterthume eingehend besprach, so zeigte er wieder, dass vor Gott Priester und Bischof Ein Ding seien, beide Verwalter desselben Dienstes, des Predigtamtes. »Also soll ein jeglicher Pfarrer oder geistlich Regent ein Bischof, d. i. Aufseher, ein Wächter sein, dass in seiner Stadt und bei seinem Volk das Evangelium und der Glaube Christi gebauet werde wider die

---

1) W W. 21, 322.

Feinde, Teufel und Ketzerei« [1]). Der jetzige Unterschied zwischen ihnen, die Auffassung und Geltendmachung desselben, sei erst geworden, und zwar nicht durch die Schrift, sondern mit Verdrehung derselben. »Drum die Bischöfe, die itzt sind, kennet Gott und seine Schrift nicht. Es ist von Menschengesetzen und Ordnung also gemacht, und hat sich mit der Zeit so tief eingesetzet, dass man meint, solch geistlicher Stand sei in der Schrift gegründet, so er mehr denn zweimal weltlicher ist, denn die Welt selbst, dieweil er sich geistlich nennt und fürgiebt und ist nichts dahinter« [2]). Das jetzt Bestehende sei durch Gewohnheit geworden, eine geschichtliche Thatsache, die also auch wie alle Gewohnheit wieder aufgehoben werden könne. Doch verlange er dies nicht einmal, sondern wolle nur nicht, dass man, wie die Gegner, Derartiges göttliches Recht und des heil. Geistes Werk nenne. Wenn man hiervon abstehe, sei er bereit, durch die Finger zu sehen und dem Thatbestande sich zu fügen [3]).

Aber die Bewegung drängte vorwärts. Luther ward aus der römischen Kirche ausgeschlossen und die Bischöfe erwiesen sich immermehr als die Werkzeuge der Unwahrheit und der Finsternis. Darum musste man sie auch als solche behandeln, wollte man die Wahrheit vertheidigen. Schon von der Wartburg aus schrieb Luther: »es ist kein Volk auf Erden, das Gott mehr entgegen sein kann, denn diese Götzen und Bischofslarven. Sie sind nicht allein ohn göttliche Einsetzung, ja gleich straks wider Gott erhoben und zu regieren aufgeworfen. Das will ich denen, die der Schrift gläuben, klar beweisen und an Tag bringen« [4]). Und sehr bald folgte die Schrift: Wider den

1) W W. 27, 234.

2) Vgl. W W. 27, 239, 241.

3) Vgl. W W. 27, 240: »lasset euch dennoch nit benugen dran, dass Gott und wir euch solch bös vorkehret Gewohnheit zulassen und durch die Finger sehen; gebt fur, uns zu dringen, wir sollens bewilligen und billigen, als sei es recht und des heiligen Geists eigen Werk, so es nur lauter Muthwill und des heil. Geists Vorachtung ist.« S. 285: »Vorstehist Du mich nu, Emser? Ich begehre nit los zu sein von Menschengesetzen und Lehren. Ich begehre nur das Gewissen los zu haben und dass sich alle Christen je mit allen Kreuzen segnen fur dem Glauben, der do glaubt, der Pabst hab Recht in seinem Regiment. Denn dieser Glaub vortilget Christus Glauben und schwemmet in alle Welt eitel Sund und Verderben.«

4) W W. 28, 53; auf der nächsten Seite beginnt ein Abschnitt: Unterscheid christlicher und päbstlicher Bischoff, welcher S. 57 mit den

falschgenannten geistlichen Stand des Pabstes und der Bischöfe [1]). Zur starken Begründung seines Angriffes zeigte der Reformator zuerst, wie ein rechter Bischof solle gestaltet sein und beschrieb ihn besonders nach den paulinischen Briefen an Titus und Timotheus, wobei er natürlich die Predigt des Wortes als das vorzüglichste Geschäft in den Mittelpunct stellte [2]). Der Nachweis, dass die jetzigen Bischöfe diesem Bilde nicht entsprächen, sondern Bischofslarven seien, ward ihm nicht schwer. »Dass ichs herausschütte, so soll jedermann wissen, dass die Bischöfe, die itzt über viel Städte regieren, nicht-christliche Bischöfe nach göttlicher Ordnung sind, sondern aus teufelischer Ordnung und menschlichem Frevel, sind auch gewisslich des Teufels Boten und Statthalter. Das will ich redlich und wohl beweisen, dass weder sie selbst noch jemand soll leugnen können.« Darum konnte er jetzt auch den Thatbestand des römischen Bisthums nicht mehr anerkennen und ihm keinen Gehorsam versprechen. »Ich noch allzuviel thue, dass ich sie Bischöfe nenne, welches ein alter, heiliger, ehrlicher Name ist. Ich sollte sie nur Wölfe und Seelenmörder nennen. — Es ist itzt die Zeit, dass sich die Schafe mehr für den Hirten hüten müssen, denn für den Wölfen« [3]). Er fasste die ganze Schärfe des Gegensatzes in die Worte zusammen: »Alle, die dazu thun, Leib, Gut und Ehre dran setzen, dass die Bisthum verstöret und der Bischöfe Regiment vertilget werde, das sind liebe Gottes Kinder und rechte Christen, halten über Gottes Gebot und streiten wider des Teufels Ordnung;

Worten schliesst: »Darumb sprechen und erkennen wir von Gottes und des heil. Geistes wegen, dass christliche Bischoff sind ehrlich und eheliche, betagte Männer, gelehrt in dem Worte der Wahrheit, viel in einer Stadt, welche von den nähesten umbliegenden Bischoffen oder von ihrem Volk erwählt sind, als da möchten sein, die wir itzt Pfarrherr heissen, und ihre Caplan, Diakon, wo sie nicht ihren obersten Götzen zu gefallen die Messen misbrauchten, das Evangelion schweigen müssten, in falsch gelobter Keuschheit verderben, und kein bischofflich Amt zu thun ihnen würde nachgelassen.«

1) W W. 28, 142 ff. v. 1522.

2) W W. 28, 148, 150, 167 ff., 176; 181: »aber man siehet hie, dass St. Paulus alle die Bischofe nennet, die dem Volke das Wort und Sacrament reichen, als itzt sind die Pfarrherrn und Capellan. Darumb ich acht, so sie auf die Dorf gehen zu predigen, oder die Dorf eigne Pfarrherr haben, allzumal Bischoffsstand besitzen.« Vgl. S. 182, 184.

3) W W. 28, 167, 170.

oder sie so das nicht vermögen, doch dasselbige Regiment verdammen und meiden. Wiederum alle, die da halten über der Bischöfe Regiment und sind ihnen unterthan mit willigem Gehorsam, die sind des Teufels eigne Diener und streiten wider Gottes Ordnung und Gesetz. — Dies Verstören aber und Vertilgen will ich in keinem Weg verstanden haben, dass man mit der Faust und Schwerdt dazu thue, denn solcher Strafe sind sie nicht werth, ist auch damit nichts ausgericht; sondern wie Daniel 8, 25 lehret: ohne Hand soll der Endchrist zerstöret werden, dass Jedermann mit Gottes Wort dawider rede, lehre und halte, bis er zu Schanden werde und von ihm selbst verlassen und verachtet zerfalle. Das ist ein recht christlich Zerstören, daran Alles zu setzen ist« [1]).

Man sage nicht, wie man so gerne thut, wenn Einem Luthers Worte zu stark scheinen, er habe sich hier vom Zorne hinreissen lassen und deshalb seien seine Worte nicht so genau zu nehmen. Sie sind streng und genau zu nehmen. Die ganze Schrift, in der sie stehen, ist nicht in einem seiner selbst nicht mächtigen Zorneifer, sondern in heiligem Ernste geschrieben. Man klage darum auch nicht weichlich darüber, dass die Reformation die Gewalt der Bischöfe gestürzt und die damalige bischöfliche Verfassung umgestossen habe. Dies musste geschehen; es war eine geschichtliche Nothwendigkeit; und Thorheit ist es, von allem Derartigen zu verlangen, dass es nicht hätte geschehen sollen. Die römischen Bischöfe waren als Bischöfe Feinde und Verstörer des Evangeliums und mussten es sein; deshalb konnte die Reformation sie nicht dulden. Die bischöfliche Verfassung, wie sie in der römischen Kirche sich ausgebildet hatte, war mit dem Evangelio unverträglich; sie musste fallen und beseitigt werden. Ihren Fall betrauern heisst beklagen, dass das Licht der göttlichen Wahrheit der Kirche wieder aufgieng und sich als eine das Gesammtleben derselben umgestaltende Macht erwies.

Der unvermeidliche Bruch ward vollzogen und in Folge dessen ordinierte und berief man in Sachsen die evangelischen Prediger selbst, ohne sich um die Bischöfe zu kümmern, und sandte auch anderen Gemeinden, die um Prediger baten, solche zu. Man war sich dessen klar bewusst, dass man damit im Rechte sei und rieth deshalb auch Anderen, ein Gleiches zu thun, wie z. B. Luther 1523 in dem Sendschreiben an die Böh-

1) W W. 28, 178; vgl. 12, 381 ff.

men. Die bischöfliche Weihe brauchte man nicht, und das Recht der Berufung hatten an vielen Orten von Alters her Fürsten oder Edelleute oder die Magistrate der Städte; wo aber solche geschichtliche Rechte nicht vorlagen, bediente die Einzelgemeinde, die evangelisch gesinnt war, sich ihres ursprünglichen Christenrechtes und berief in diesem Falle der Noth selbst sich einen evangelischen Prediger. Man schloss sich an die gegebenen Verhältnisse und Rechte an, so gut es gieng, ohne an ganz neue Verfassungsformen zu denken; war doch auch von Seiten der Reichsgewalt zu derartigen durchgreifenden Veränderungen noch nicht der mindeste rechtliche Anhaltspunct geboten. Selbst wenn man den Verfassungsformen neben der Predigt des Wortes grössere Bedeutung beigelegt hätte, als man that, die Durchführung neuer wäre in Deutschland damals noch unmöglich gewesen. Zuerst sorgte man für Anstellung möglichst vieler evangelischer Prediger, um so den frischen Lauf des reinen Wortes als das Hauptsächlichste zu fördern. Die Sachlage brachte es mit sich, dass die meisten derselben vor der Hand in Wittenberg geprüft oder wenigstens von dort aus empfohlen und darauf hin angestellt wurden. Das persönliche Ansehen der Reformatoren und ihrer hervorragenderen Genossen wie z. B. Brenz oder Osiander, ersetzte in etwas das bisherige rechtliche und amtliche Ansehen der Bischöfe. Dabei entgieng ihnen nicht, wie wünschenswerth es sei, dass in den einzelnen Gebieten der Kirche über Lehre und Leben der Geistlichen nicht minder wie über die Zucht in der Gemeinde eine gewisse Aufsicht geführt werde. Luther rieth den Böhmen geradezu an, solche Oberen und Vorsteher sich zu wählen, bis sie vielleicht gar wieder zu einem richtigen evangelischen Erzbischofe kämen [1]). Aber er wollte doch von diesem Vorstehen

---

1) *opp. ed. Jen. 2, 586b: tum impositis super eos manibus illorum qui potiores inter vos fuerint, confirmetis et commendetis eos populo et ecclesiae seu universitati, sintque hoc ipso vestri episcopi, ministri seu pastores. — Ubi vero profecerit Domino operante opus, ut multae civitates hoc modo episcopos suos eligant, tum poterint episcopi illi, si velint, inter sese convenire et unum vel plures ex sese eligere, qui majores illorum sint, id est, qui illis ministrent et visitent illos, sicut Petrus visitavit ecclesias in actis apostolorum, donec Boemia redeat ad legitimum rursus et evangelicum archiepiscopatum, qui non multis censibus et ditionibus, sed multis ministeriis et visitandis ecclesiis dives sit.* Den Ausdruck *majores* und *majoritas* hatte er schon früher gebraucht, vgl. *opp. v. 4, 42.*

oder Regieren alles Herrschen ausgeschlossen haben. So sagte er in der Kirchenpostille zu Röm. 12, 6: regieret jemand, so sei er sorgfältig: »dies sind nun diejenigen, so über alle Aemter sehen sollen, dass die Lehrer ihres Amts warten und nicht säumig seien, dass die Diener das Gut recht austheilen und auch nicht lass seien, die Sünder strafen und in Bann thun, und so fortan zusehen, dass alle Aemter recht gehen. Das sollte der Bischöfe Amt sein; daher sie auch Bischof, d. i. Aufseher und *Antistites*, wie sie hie St. Paulus nennt, d. i. Fürsteher und Regierer heissen. — Wie verkehret aber St. Paulus also die Ordnung, dass er das Regiment nicht oben und vornen setzt, sondern lässt die Weissagung vorgehen, darnach Dienen, Lehren, Ermahnen, Geben; und setzet das Regieren am allerletzten unter den gemeinen Aemtern, nämlich am sechsten Ort! Es hat der Geist ohne Zweifel gethan um des zukünftigen Gräuels willen, dass der Teufel in der Christenheit würde nur lauter Tyrannei und weltliche Gewalt anrichten; wie es denn itzt gehet, dass Regieren das öberste ist, und muss sich Alles, was in der Christenheit ist, nach der Tyrannei und ihrem Muthwillen lenken, und ehe alle Weissagung, Dienst, Lehre, Ermahnen und Geben untergehen, ehe dieser Tyrannei Abbruch gelitten würde, dass sie sich lenken liesse nach der Weissagung, Lehre und andern Aemtern. Wir aber sollen wissen, dass nichts höher ist denn Gottes Wort, welches Amt über alle Aemter ist; darum ist das Regieramt sein Knecht, der es anregen und wecken soll, gleichwie ein Knecht seinen Herrn aufweckt im Schlaf oder sonst ermahnet seines Amtes, auf dass bestehe, das Christus sagt: wer der Grösseste unter euch will sein, der soll euer Diener sein, und die Ersten sollen die Letzten sein. Wiederum sollen die Lehrer und Weissager dem Regierer gehorsam sein und folgen und sich auch herunter lassen, auf dass also alle christlichen Werke und Aemter eines anderen Diener seien. — Also ist das Regieramt das geringste und ihm sind doch die andern alle unterthan, und dienet wiederum allen andern mit seinem Sorgen und Aufsehen« [1]).

So erkannte Luther also an, dass sich geschichtlich ein solches Vorsteher- und Aufsichtsamt immer wieder bilden werden und müsse, aber er stellte es in dieser seiner Eigenschaft dem allein von Gott geordneten Predigtamte an Bedeutung weit nach, leugnete, dass es göttlichen Rechtes sei und wollte über

1) W W. 8, 27, v. 1524.

die Einführung desselben nicht irgend etwas maassgebendes bestimmen. Die Behauptung, dass das Gedeihen der Kirche von diesem Amte abhängig sei oder gar davon, dass solch Aufsichtsamt nicht von einem Collegium, sondern nur von einer einzelnen Person verwaltet werde, konnte ihm nicht entfernt in den Sinn kommen. Würde damals jemand behauptet haben, nur Eine Form dieses kirchlichen Aufsichtsamtes sei möglich und dem Willen Gottes gemäss, so würde der Reformator dem entschieden widersprochen und, um die Freiheit der Kirche zu wahren, gerade diese Form vorerst nicht eingeführt haben. Man weiss, wie er sich in dieser Beziehung zu den Kirchengebräuchen stellte, und die äussere kirchliche Verfassung stand ihm nicht viel über jenen.

Als der speierer Reichstag von 1526 das Recht zu kirchlichen Gestaltungen gebracht hatte, setzten die Reformatoren es durch, dass ihren schon früher gemachten Vorschlägen zur Wiederbelebung der eigentlichen bischöflichen Thätigkeit Folge geleistet ward. Sie erreichten, dass das aufs Höchste nöthige Bischofs- oder Besuchsamt wieder angerichtet ward. Nicht bleibende Bischöfe wurden ernannt, sondern vorerst Commissionen, welche die Kirchen zunächst in Sachsen besuchten, besichtigten und ordneten, und aus welchen dann die Consistorien erwuchsen. Es kam vor Allem auf die Wiedererweckung der Aufsichts**thätigkeit** überhaupt an, um die Ordnung in der Kirche herzustellen und zu erhalten. Eben diese Commissionen aber setzten, um das Aufsichtsamt zu einem bleibenden zu machen, Superintendenten ein, die auf alle anderen Priester, so im Amte oder Revier des Ortes sässen, fleissig aufmerken sollten, »dass in den obbestimmten Pfarren recht und christlich gelehrt, und das Wort Gottes und das heil. Evangelium rein und treulich gepredigt und die Leute mit den heil. Sacramenten nach Aufsetzung Christi seliglich versehen werden, dass sie auch ein gut Leben führen, damit sich das gemeine Volk bessere und kein Aergernis empfahe und nicht Gottes Wort entgegen oder das zu Aufruhr wider die Obrigkeit dienstlich, predigen oder lehren« [1]). Ein ähnliches war z. B. schon in Stralsund geschehen, wo man einen obersten Prediger eingesetzt hatte, dem das Regiment über die andern Prediger befohlen war [2]). Aehnlicher Weise ward in Braunschweig ein Superin-

1) **Richter**, evang. K. OO. 1, 83, 99. Vgl. dazu W W. 8, 262.
2) **Richter**, evang. K. OO. 1, 23 v. 1525.

tendent ernannt, d. i. »ein Aufseher, dem mit seinem Adjutor die ganze Sache aller Prediger und Schulen, soviel die Lehre und Einigkeit betrifft, werde durch den ehrbaren Rath und die Gemeinde verordnet« [1]).

So war für die nächsten Bedürfnisse gesorgt. Um die weitere Ausbildung der Verfassung kümmerte man sich noch nicht sonderlich, sondern behalf sich, so gut es gieng, vorerst mit den Fürsten und Obrigkeiten als »Nothbischöfen,« woraus freilich bald ein recht schlimmer kirchlicher Nothstand erwuchs. Jedenfalls erhellt daraus, dass selbst, wenn man in den Symbolen bestimmte Grundsätze über die Verfassungsform suchen dürfte, man doch nicht erwarten könnte, in dem augsburgischen Bekenntnisse schon solche zu finden. Noch immer ward von Reichs wegen Alles, was die Evangelischen thaten, nur als ein Vorläufiges angesehen und besonders die Bischöfe erhoben stets aufs Neue den Anspruch, dass ihre Gewalt auch in den evangelischen Gebieten wieder zu voller Geltung gebracht werde. Dies und nur dies war denn auch die Frage, welche für Augsburg den Evangelischen vorgelegt ward und welche sie zu beantworten hatten. Schon bei den Vorarbeiten fasste man auch die hierauf zu gebende Antwort ins Auge und zeigte sich entschlossen über ihre Fassung. »So die Bischöfe wollten jetzund durch Schein ihrer Jurisdictio rechte Lehre unterdrücken, kann man in ihre Jurisdictio dermaassen nicht willigen« [2]). Man würde die Leute auch nicht dazu bringen können, gegen ihr Gewissen solcher Gewalt der Bischöfe sich zu unterwerfen. Als man nach Augsburg kam, merkte man bald, wieviel Gewicht die Bischöfe diesem Puncte beilegten [3]), und Melanthon theils wohl von Befürchtungen geängstigt, theils aus Friedensliebe, theils die Noth erkennend, welche der Kirche schon durch die staatliche Bevormundung erwuchs, war für seine Person geneigt, den Bischöfen möglichst viel an Gewalt einzuräumen, so dass Andere, vornehmlich die Vertreter der Städte, darüber unzufrieden wurden [4]). Aber wie nachgiebig er sich in diesem Puncte auch

1) Richter, evang. K. OO. 1, 109; für Hamburg 1, 128.

2) Förstemann, Urkundenb. 1, 96, 87, 79.

3) *C. R, 2, 57* v. 21. Mai: *ἀρχιερεῖς sperant opinor moram et tempus ipsis profore, ut res in veterem statum restituatur.*

4) *C. R. 2, 60* v. 22. Mai: *nunc de potestate clavium etiam disputo;* dazu *2, 80* noch ziemlich entschieden; *2, 119* v. 19. Juni: *jurisdictionem totam καὶ τὸ ἀξίωμα reddo episcopis. Hoc fortasse urit quosdam, qui*

bewies, so überschritt er doch im Bekenntnisse die mit Nothwendigkeit inne zu haltende Grenze nicht, indem er die angebotene Unterwerfung unter die Gewalt der Bischöfe an die Bepingung knüpfte, dass diese nichts den Glauben Gefährdendes und der Schrift Widersprechendes forderten. Der Unterschied zwischen ihm und Luther bestand nur darin, dass er sich noch mit der Hoffnung trug, es möchte auf diese Bedingung hin sich eine Einigung erzielen lassen, während Luther klar sah, dass solches unmöglich sei, weil die Bischöfe nie die ihnen gestellte Bedingung annehmen könnten [1]).

Der Artikel des Bekenntnisses stimmte darin völlig mit der bisherigen Lehre der evangelischen Kirche überein, dass er streng zwischen dem weltlichen und geistlichen Regimente unterschied und die Vermischung beider von Seiten der römischen Bischöfe als einen Grund des Tadels hervorhob; dass er das geistliche Regieren durchaus auf Predigt und Lehre des Wortes Gottes wie Handreichung der Sacramente beschränkte, dagegen das Erlassen von Gesetzen und Verordnungen, welche für die Kirche nothwendig, für die Christen zur Seligkeit heilsam seien, ausdrücklich davon ausschloss und als die Ursache bezeichnete, weshalb man sich der Gewalt der Bischöfe habe entziehen müssen [2]): dass er endlich in Bezug auf das geistliche Regieren Pfarrer und Bischof durchaus gleichstellte und der geschichtlich gewordenen Ueberordnung der Bischöfe in keiner Weise ein göttliches Recht beilegte, ohne darum die Nothwendigkeit eines Aufsichtsamtes überhaupt zu bestreiten. So stand der Artikel in richtigem Zusammenhange mit der kirchlichen Vergangenheit und beschränkte sich auf die richtige Beantwortung der von der kirchlichen Gegenwart aufgeworfenen Frage.

---

aegre patiuntur, suam libertatem sibi adimi. Sed utinam vel duriore conditione pacem redimere possimus. Für den speierer Reichstag von 1526 hatte er ein kräftigeres Gutachten abgegeben. *C. R. 1, 763 sqq.*

1) Vgl. W W. 65, 53; de W. 4, 68.

2) Dass dies der eigentliche Knotenpunct war, sagt auch die Apologie, Symb. B B. S. 286 §. 6. Das Bisthum der römischen Kirche verträgt sich nicht mit der Lehre von der Rechtfertigang durch den Glauben.

Beschluss.

Wir wissen, dass auch die Schlussworte mit Vorsicht und grossem Bedachte abgefasst wurden, und leicht erkennt man, dass das Bestreben, welches hierbei leitete, die Absicht war, möglichst die friedfertige Gesinnung der Evangelischen hervorzukehren. Deshalb verwies man auf die geringe Zahl der Puncte, in Betreff derer man von den Römischen abweichen müsse, und begründete den Anspruch auf Anerkennung und Einigung damit, dass man sich auf die nachgewiesene Uebereinstimmung mit der alten Kirche und mit der Schrift berief. Die Erwartung der Kurzsichtigen ward getäuscht und es geschah, was Luther sagte: »ich kann wohl achten, dass unser Gegentheil solche Lehre nicht annehmen werde, viel weniger dieselbige zu verlegen sich unterstehen; habe auch dess gar kein Hoffnung, dass wir der Lehre sollten eins werden, denn ihr Ding kann das Licht nicht so leiden und sind zudem so durchbittert und entbraunt, dass sie lieber in die ewige Höllenglut führen, wenn sie gleich da für ihnen offen stünde, ehe denn sie uns wichen und ihre Weisheit lassen sollten« [1]. An Einigung mit diesen Gegnern kann noch weniger gedacht werden, seitdem die römische Kirche dem Gerichte der Verstockung verfallen ist und fort und fort in ihren Unwahrheiten sich verhärtet. Mit Rom kein Friede. Aber dasselbe Bekenntnis, welches allen von der Wahrheit Abirrenden ein Stein des Aergernisses war, ward denen, welche die von Luther aus der Schrift gepredigte Lehre im Herzen trugen, ein Band der Einigung und ein Zeichen der Gemeinschaft. Um dies Bekenntnis sammelte sich die jugendfrische Tochter der alten Kirche, welche die Gegner durch den Namen der »lutherischen« zu einer Secte herabzudrücken gedachten, die aber »die evangelische« sich nennen darf, weil eben dies Bekenntnis ihr Bekenntnis ist. Die Augustana ward das »Symbolum dieser unserer Zeit« und ist es noch heute, und wie sie den Vätern das hellleuchtende Zeichen war, an welchem sie einander als Brüder erkannten und über welchem sie alle anderen Unterschiede

1) de W. 4, 73.

vergassen, so sei sie auch uns Evangelischen in diesen Tagen des Schwankens und Zankens, der Unklarheit und Unwahrheit das hocherhobene Panier, unter welchem wir als treue Bekenner aus allen Landen uns zusammenschaaren, um der Einigkeit des Glaubens uns bewusst zu werden, in der Liebe, die auch den Schwachen trägt, zu wachsen, und die Hoffnung zu beleben, dass der Herr der Kirche trotz aller Gegner doch der Wahrheit zum Siege hindurchhelfen werde durch das Wort Seines Mundes!


3 2044 054 749 247

